નિવેદન

જૈન સિધ્ધાંત અને સંસ્કૃતિનો પરિચય જૈન–જૈનેતર જનતા સહેલાઇથી કરી શકે તેવા આશયથી જૈનધર્મના જુદા જુદા અંગોને સ્પર્શતું સાહિત્ય લોકભોગ્ય ભાષામાં તૈયાર કરી તેનો પ્રચાર કરવાનું વ્યવસ્થિત ધોરણે કાર્ય કરવાની શુભ ભાવના રાવ બહાદુર શેઠશ્રી જીવતલાલ પ્રતાપશી જે. પી. તથા સ્વ. શેઠશ્રી શાન્તિલાલ ખેતશીભાઈ ચેરીટી ટ્રસ્ટ ફંડના ટ્રસ્ટીઓના દિલમાં ઉદ્‌ભવી. આ આવકારદાયક કાર્યને વ્યવસ્થિત રૂપ આપવા માટે આ સંસ્થા સાથે વિચાર–વિનિમય કરવામાં આવ્યો, અને સર્વે એકમત થતાં જૈન–સિધ્ધાતનો સુયોગ્ય પ્રયાસ કરવા માટે એક યોજના કરવામા આવી. તેના ફળરૂપે "અનેકાન્તવાદ" ની પુસ્તિકા જનતા સમક્ષ મૂકતાં અમોને હર્ષ થાય છે.

યોજનાના આરંભમાં "શ્રી જૈન ધર્મનો અનેકાન્તવાદ" વિષયક એક ઇનામી નિબંધ જાહેર જનતા પાસેથી ગુજરાતી, હિન્દી, મરાઠી કે ઇંગ્લીશ ભાષામાં માગવામાં આવેલ અને તેના જવાબમાં દરેક ભાષામાં જુદા જુદા વિદ્વાનો તરફથી નિબંધો પ્રાપ્ત થયા હતા, જે બદલ દરેક વિદ્વાનોના અમો આભારી છીએ.

નિબંધ તપાસનાર કમિટિ સમક્ષ નિબંધો મૂકવામાં આવતાં કલકત્તાના જાણીતા બંગાળી વિદ્વાન શ્રીયુત હરિસત્ય ભટ્ટાચાર્યનો નિબંધ સૌપ્રથમ કક્ષાએ ઉત્તીર્ણ થયો અને પહેલું ઇનામ તેઓશ્રીને આપવામાં આવેલ છે.

શ્રીયુત હરિસત્ય ભટ્ટાચાર્યનો વાસ્તવિક પરિચય તો આ નિબંધ વાંચવાથી આવી શકશે. તેઓ જૈન સિદ્ધાંતના ઊંડા અભ્યાસી છે, જૈન સિધ્ધાંત ઉપર તેઓએ જુદા જુદા અભ્યાસપૂર્ણ નિબંધો બંગાળી ભાષામાં લખેલા છે અને એ નિબંધો તરફ જનતાનું ધ્યાન ખેંચાતા, તે નિબંધો પૈકી થોડી સામગ્રી તો ગુજરાતી-હિન્દી અનુવાદ પણ બહાર મૂકવામાં આવેલ છે. આ સિવાય થોડા ગ્રંથોનો અનુવાદ પણ તેઓશ્રીએ કરેલ છે અને તેના ઉપર ઊંડું વિવેચન પણ તેઓશ્રીએ કરેલ છે. જૈન ધર્મનું મર્મગ્રાહી અને તુલનાત્મક ઊંડું જ્ઞાન ધરાવનાર એક સાદા અને અનોખા વિદ્વાન અમોને આ નિબંધ માટે મળી ગયા તે ખરેખર સદ્‌ભાગ્યનો પ્રસંગ ગણાય.

"અનેકાન્તવાદ"નો વિષય ખરેખર અતિગહન છે. જૈન ધર્મની વિશિષ્ટતા સમજવા માટે સૌપ્રથમ આ વિષયનો અભ્યાસ જરૂરી છે. પ્રજામાં સંપ-સમન્વય અને ગુણાનુવાદનાં આવશ્યક



ધર્મવીર જૈન નરરત્ન

રાવબહાદુર શેઠ જીવતલાલ પ્રતાપશી

ગુણો પ્રગટાવવાની અને વિશ્વમાં સાચી શાંતિ સ્થાપવાની તાકાત અને યોગ્યતા અનેકાન્તવાદમાં રહેલ છે. આ અતિગહન વિષયને એકદમ સફળ બનાવવા માટે તો તેની પૂર્વભૂમિકારૂપે પણ કેટલુંક સાહિત્ય તૈયાર કરવું ઘટે, પરંતુ તે કાર્ય અતિ-વિસ્તાર માગી લ્યે છે એટલે અત્યારે તો અમોએ શ્રીયુત ભટ્ટાચાર્યે તુલનાત્મક રીતે આ વિષયને બને તેટલો સફળ બનાવ્યો છે તે જનતા સમક્ષ રજૂ કરી સંતોષ માનીએ છીએ, બાકી તો જૈન દર્શનના એકેએક અંગમાં એટલું બધું તત્વ રહેલ છે કે તેનો મર્મ જનતા સમક્ષ સરળ ભાષામાં રજૂ કરવામાં આવે તો આજના મંથનકાળમાં શાંતિના માર્ગે જગતને લઈ જવામાં તે ખૂબ ઉપયોગી થઈ પડે તેમ છે. જૈનધર્મનાં વ્રતો, તેનો ત્યાગમાર્ગ, તેનો અપરિગ્રહવાદ, તેના એકેએક અનુષ્ઠાનમાં રહેલ ઉચ્ચ ભાવના અને એવા અનેક તત્વો તેમાં ઠાંસી ઠાંસીને ભરેલા છે, જેનો વાસ્તવિક પ્રકાશ આપણે લોકભોગ્ય રીતે જગત સમક્ષ મૂકવાની દિશામાં વધુ ને વધુ પ્રયાસ કરવો જોઇએ.

ઈનામી યોજનાને અંગે પ્રાપ્ત થયેલ નિબંધો તે વિષયના નિષ્ણાતો પાસે તપાસરાવીને જરૂર જણાય તો તેમાં સુધારો-વધારો કરીને પછી જ પ્રગટ કરવાની યોજના પહેલેથી રાખવામાં આવેલ. આ કાર્ય જરા કઠણ છે તેમ નિબંધો જોવા માટે સમય પણ સારો માગી લે છે. આચાર્ય શ્રીમદ્ વિજયપ્રેમ-સૂરીશ્વરજી મહારાજ તથા આચાર્ય શ્રીમદ્ વિજયરામચંદ્ર-સૂરીશ્વરજી સમક્ષ અમોએ આ વાત મૂકી અને નિબંધ તપાસી યોગ્ય કરી આપવા માટે તેઓશ્રીના વિદ્વાન શિષ્યવર્યોનો આ માટે સાથ માગવામાં આવ્યો.

અમોને જણાવતાં આનંદ થાય છે કે અમારી આ માગણીનો તરત સ્વીકાર કરી તેઓશ્રીએ આ કાર્યમાં પૂરતો સાથ આપ્યો છે અને અનેકવિધ શુભ પ્રવૃત્તિઓ વચ્ચે પણ ખાસ સમય મેળવી આ નિબંધ તેઓશ્રી પણ તપાસી ગયા છે અને ખાસ કરીને તેઓશ્રીના શાંત અને વિદ્વાન શિષ્યરત્ન પંન્યાસરત્નશ્રી ભદ્રંકરવિજયજી મહારાજને તો આ કાર્ય માટે ખાસ નિયુક્ત કર્યા હતા. પંન્યાસશ્રીએ અમારા આ કાર્યમાં જે સાથ આપ્યો છે તે માટે અમો તેઓશ્રીનો જેટલો આભાર માનીએ તેટલો ઓછો છે. આ નિબંધ તપાસી તેમાં સુધારા-વધારા કરવાના કાર્યમાં તો તેઓશ્રીએ આ અનોખો રસ લીધો છે, એટલું જ નહિ પરંતુ જૈન સાહિત્યના પ્રચાર માટેની આ યોજનાના કાર્યમાં પણ જાણે તેઓશ્રીનો આ પ્રિય વિષય હોય તેમ તેના વિકાસ, સંચાલન અને વ્યવસ્થાના કાર્યમાં પણ તેઓશ્રી તરફથી ભાવભીની જે અમૂલ્ય પ્રેરણા મળી છે અને મળતી રહી છે તે બદલ અમો તેઓશ્રીના ખરેખર અત્યંત ઋણી છીએ.

આ નિબંધના અનુવાદક શ્રીયુત દવે સાહેબે વિષયને ન્યાય આપવામાં જે રસ દર્શાવ્યો છે તેમજ પ્રસંગે પ્રસંગે આ વિષય અંગે ચર્ચા કરવામાં જે તત્પરતા બતાવી છે તે ન ભૂલી શકાય તેવી છે.

આ આખીએ યોજનાના પ્રણેતા શેઠ સાહેબ જીવતલાલભાઇ પ્રતાપશીનો ધર્મપ્રેમ અમો કદી ભૂલી શકીએ તેમ નથી. જૈનશાસનને સદા જયવન્તું જોવાની તેઓશ્રીની અપૂર્વ ધગશ છે, અને એ દૃષ્ટિએ જૈનશાસનના ઉત્કર્ષ માટે તેઓશ્રીએ અનેક શુભ કાર્યો કરેલાં છે. તેઓશ્રીના જુદા જુદા ધાર્મિક



સદ્‌ગત શેઠ શાન્તિલાલ ખેતશીભાઇ

કાર્યોમાં અપાએલ દાનપ્રવાહ પણ જાણીતો છે. આ યોજનનો અંગે તેઓશ્રીના દિલની ધગશ અમોએ જોઇ અને ખૂબ આનંદ થયો. જૈન સિદ્ધાંતના પ્રચાર માટે સરલ રીતે સાહિત્ય પ્રચાર કરવાની અને વિશ્વભરમાં જૈનસિધ્ધાંતનો ફેલાવો કરવાની ઊંડી ધગશ તેઓશ્રીના દિલમાં રહેલ છે. અમારા આ કાર્યમાં આ માટેની ઘણી પ્રેરણાઓ તેઓશ્રી તરફથી મળતી રહી છે, તે તેઓશ્રીનો જૈન સાહિત્ય પ્રચાર માટેનો પ્રેમ સૂચવે છે અને જૈન સમાજ માટે અતિ આવશ્યક એવી આ યોજનાને મૂર્તસ્વરૂપ આપવામાં તેઓશ્રીએ દાખવેલ ઉદારતા પણ એટલી જ નોંધપાત્ર છે. ખરી રીતે આ સારાએ કાર્યનો ખરો યશ તેઓશ્રીના ફાળે જ જાય છે. તેઓશ્રીની પ્રેરણા વિના આ કાર્ય ઉદ્ભવી શકયું ન હોત. સ્વ. શેઠ શાન્તિલાલ ખેતશીભાઈ ચેરીટી ટ્રસ્ટફંડના ટ્રસ્ટીઓની ઉદારતા, સાહિત્યપ્રેમ પણ આ સ્થળે એટલો જ નોંધપાત્ર બને છે. આ સૌ માટે અમે સૌનો આભાર માનીએ છીએ.

જૈન સિદ્ધાંતનો પ્રચાર કરવા માટેની વ્યવસ્થિત યોજના આ પ્રથમ જેવી છે. આ કાર્યને પાર પાડવામાં અનેકના સહકારની પણ એટલી જ જરૂર છે. થોડા ઘણા પ્રયાસ પછી અમોને લાગ્યું છે કે–જો આ દિશામાં ખૂબ પ્રયાસ કરવામાં આવે તો શ્રીયુત હરિસત્ય ભટ્ટાચાર્ય જેવા જૈન સાહિત્યના ઘણા વિદ્વાનોને પણ આપણે બહાર લાવી શકીશું; ઘણા વિદ્વાનોને તૈયાર પણ કરી શકીશું અને જૈન સાહિત્યના પ્રચાર માટે આજે એવા વિદ્વાનોને તૈયાર કરવાની પણ એટલી જ જરૂર છે.

જૈન સિધ્ધાંત અને ભાષાની દૃષ્ટિએ આ પુસ્તિકાને શુદ્ધ બનાવવાનો બનતો પ્રયાસ સેવવામાં આવ્યો છે, એમ છતાં દૃષ્ટિ દોષથી કોઇ ક્ષતી રહી જવા પામી હોય તો તે બદલ અમો ક્ષમા યાચીએ છીએ.

છેવટે આ કાર્યને અપનાવવામાં અમોને ઘણાનો સહકાર મળેલ છે તે સૌનો આભાર માનીએ છીએ, અને નિબંધ તપાસનાર કમિટિના સભ્યો ધર્મપ્રેમી શેઠ સુરચંદ પરશોતમ બદામી, શ્રીયુત ફત્તેચંદભાઇ ઝવેરભાઇ તથા અન્યનો આભાર માની અમો આ પુસ્તિકા જનતાને ચરણે ધરીએ છીએ અને ઇચ્છીએ છીએ કે વાચકો તેમાંથી શુભ પ્રેરણા મેળવે અને તેનો વધુ ને વધુ પ્રચાર કરે.

પ્રકાશક

પ્રસ્તાવના

સ્યાદ્વાદ યા અનેકાન્તવાદનું જ્ઞાન પ્રાપ્ત કરવું, એ કોઈ સામાન્ય વસ્તુ નથી. સ્યાદ્વાદ એટલે અપેક્ષાવાદ અથવા નયવાદ. નયવાદ અતિગંભીર છે. જૈન શાસ્ત્રકારોએ જે તે વ્યક્તિને તેનું જ્ઞાન કરાવવાનો નિષેધ કર્યો છે. આર્યરક્ષિતસૂરિ (વિક્રમ સંવત ૧૦૦)ના સમયથી જૈનશાસ્ત્રને ચાર અનુયોગોમાં[1] વહેંચી દેવામાં આવ્યું છે, અને કહ્યું છે કે-તેવા પ્રકારનો વિશિષ્ટ શ્રોતા ન મળે તો તેની આગળ નયોનું વિવેચન કરવું નહિ.[2] વિશિષ્ટ શ્રોતા તે ગણાય કે જેની વૃત્તિ મધ્યસ્થ હોય અને જેની બુદ્ધિ અતિનિપુણ અને ગંભીર હોય. નિપુણમતિવાળા અને ગંભીર બુદ્ધિવાળા મધ્યસ્થ શ્રોતાની આગળ, નયવાદમાં વિશારદ એવા સમ્યગ્દૃષ્ટિમુનિએ નયોનું નિરૂપણ કરવું.[3] નયવાદને કહેવા માટે, શ્રોતા અને

---

૧. અનુયોગ એટલે વિભાગ અથવા વ્યાખ્યાના દ્વાર. તે અનુક્રમે ચાર છે. દ્રવ્યાનુયોગ, ગણિતાનુયોગ, ધર્મકથાનુયોગ અને ચરણકરણાનુયોગ.

૨. 'मूढनयिकं कालिक श्रुतं' 'मूढनय तु न संप्रति नयप्रमाणावतारस्तस्य।' શ્રી અનુયોગદ્વાર સૂત્ર-ટીકા

૩. 'आसज्ज उ सोयारं, नए नयविसारओ बूया।'
શ્રી વિશેષાવસ્યક ભાષ્ય ગા. ૨૨૭૭

વક્તા ઉભય ઉપર આટલી મોટી જવાબદારી શાસ્ત્રકારોએ મૂકી છે, તેની પાછળ ગંભીર આશય છે. સામાન્ય જનસમૂહ અનેક પ્રકારના રાગદ્વેષથી ઘેરાયેલો હોય છે. મનુષ્યોને સૌથી વધુ આગ્રહ–સૌથી વધુ પક્ષપાત પોતાના અભિપ્રાય ઉપર હોય છે.[૪] એક અંગ્રેજ લેખકે ખરૂં જ કહ્યુ છે કે 'શારીરિક સંતાન કરતાં પણ માનસિક સંતાન ઉપર મનુષ્યને અધિક પ્રેમ હોય છે.'[૫] પોતાના અભિપ્રાય ઉપરનો આ અયોગ્ય અનુરાગ, એકાંત આગ્રહ, મનુષ્યને સત્યની પિછાન થવામાં મોટા અંતરાયરૂપ છે, કારણ કે સત્ય એ કોઇ એક અભિપ્રાયને આધીન નથી પણ વસ્તુ સ્વરૂપને આધીન છે. વસ્તુનું સ્વરૂપ એક ધર્મવાળું નથી પણ અનંત ધર્મવાળું છે.[૬]

અનેક ધર્મવાળી વસ્તુને કોઇ એક જ અભિપ્રાયથી બાંધી લેવામાં આવે તો સત્યની પ્રાપ્તિ આકાશકુસુમવત્ બને. પાશ્ચાત્ય કેળવણી પામેલ પં. નહેરૂને પણ કહેવું પડયું છે કે–કોઇ પણ કથન નિરપેક્ષપણે સત્ય નથી. સત્ય હમેશાં આપણા દૃષ્ટિબિન્દુઓને સાપેક્ષ છે.[૭] હાથીને થાંભલા જેવો કહેનાર આંધળો પોતાના દૃષ્ટિબિન્દુથી સાચો જ છે; પણ તેને સુપડા જેવો કહેનાર બીજા આંધળાના દૃષ્ટિ-

---

૪ 'दृष्टिरागस्तु पापीयान् दुरुच्छेदः सतामपि।'
શ્રી વીતરાગસ્તોત્ર પ્ર. ૬, શ્લો. ૧૦

૫ Man has a more liking for his mental children than even physical ones.

૬. 'अनन्तधर्मात्मकं वस्तु।' સ્યાદ્વાદમંજરી

૭ Truth is always relative to our standpoints.

બિન્દુથી સાચેા નથી જ. સંપૂર્ણ હાથીને જાણવા માટે, સંપૂર્ણ હાથીને જણાવનાર સઘળા દૃષ્ટિબિન્દુઓને જાણવાની અપેક્ષા રહેજ છે. આનું જ નામ અનેકાન્તવાદ છે. 'એકાન્ત' એ હંમેશાં અસત્ય છે. 'અનેકાન્ત' એજ સત્ય છે. કોઇપણ વાકય મુખ્યપણે વસ્તુના એક ધર્મને જ જણાવે છે. વસ્તુના અન્ય ધર્મને જાણવા માટે 'स्यात्' પદના પ્રયેાગની આવશ્યકતા રહે છે. 'स्यात्' પદના પ્રયેાગપૂર્વકનું કે તેના અધ્યાહારવાળું વાકય જ સત્યને જણાવનારૂં છે. તે શિવાયનું વાકય સત્યને અપલાપ કરનારૂં છે તેથી એકાંત છે અને એકાંત એ મિથ્યાત્વ છે. [૮]

અનેકાન્તવાદ એ જ તત્ત્વવાદ છે. એકાન્તવાદથી તત્ત્વવાદની વ્યવસ્થા થઇ શકતી નથી. દુનિયામાં જેટલા અસત્ય મતેા છે તેની ઉત્પત્તિ એકાંતવાદથી થયેલી છે.[૯] સંસારમાં જેટલા રાગ દ્વેષ કે કલેશ–કંકાસ નજરે પડે છે, તેનું મૂળ પણ એકાન્તવાદનેા આગ્રહ જ છે. એકાન્ત એ વસ્તુગત ધર્મ નથી પણ બુદ્ધિગત ધર્મ છે. વસ્તુ પેાતે હમેશા અનેકાન્તમય–અનેક ધર્મવાળી હેાય છે. તેને એક ધર્મવડે મર્યાદિત કરવાવાળી બુદ્ધિ જ સર્વ દુરાગ્રહનું મૂળ છે. અનેકાન્તવાદ વડે જ્યારે બુદ્ધિ પરિકર્મિત થાય છે, ત્યારે પરિકર્મિત થયેલી તે બુદ્ધિ, વસ્તુસ્વરૂપને યથાર્થ રીતે જાણનારી થાય છે. વસ્તુને યથાવસ્થિતપણે જાણવાથી ખેાટા ગર્વ–દ્વેષ શમે છે અને સત્યની નિકટ પહેાંચાય છે.

---

૮ 'एगंत होइ मिच्छत्त ।'

૯ 'जावइया वयणपहा, तावइया चेव हुंति नयवाया।
जावइया नयवाया, तावइया चेव हुंति परसमया ॥१॥'
શ્રી વિશેષાવશ્યક ભાષ્ય ગા. ૪૫૧

નયોનું નિરૂપણ એકાંતવાદને પુષ્ટ કરનારું ન બની જાય તે ખાતર, નયોના વિશારદ એવા વક્તાએ, સ્થિર બુધ્ધિવાળા, યોગ્ય શ્રોતાની આગળ જ તેની સૂક્ષ્મ વિગતો ચર્ચવી. બીજાઓની આગળ તો તેમના એકાન્તવાદરૂપી આગ્રહનો છેદ થાય, તે રીતે શાસ્ત્ર–શ્રુત પ્રમાણની ચર્ચા કરવી. શાસ્ત્ર પ્રમાણ–શ્રુત પ્રમાણથી સંસ્કારિત મતિવાળાની આગળ કરેલી નયચર્ચા લાભ કરનારી નિવડે છે, બીજાની આગળ નહિ જ.

શ્રી **નંદીસૂત્ર**માં ત્રણ પ્રકારના શ્રોતા કહ્યા છે. અપરિણત, અતિપરિણત અને પરિણત. તેમાં અપરિણત શ્રોતા વિવિધ નયચર્ચાને સાભળી કોઇ એક પક્ષનો નિર્ણય કરી શકતો નથી. ઉલ્ટો સંદેહમાં પડે છે. અતિ પરિણત શ્રોતા કોઇ એક પક્ષના એકાંત આગ્રહમાં જ પડે છે. પરિણત શ્રોતા જો કે એકાંત આગ્રહ કે સંદેહમાં પડતો નથી, તો પણ વિશિષ્ટ બુદ્ધિના અભાવે નયોની સૂક્ષ્મ ચર્ચાને ઝીલી શકતો નથી. એ કારણે નયોની સૂક્ષ્મ ચર્ચાને માટે વિશિષ્ટ બુધ્ધિમાન પરિણત શ્રોતા જ યોગ્ય મનાયો છે. તેવો શ્રોતા ન મળે, તો પ્રમાણ જ્ઞાન કરાવવું અથવા પ્રથમના ત્રણ નયો જ ચર્ચવા. એનાથી સંસ્કારિતમતિ થયા પછી જ પાછળના નયોને સમજવાની સાચી યોગ્યતા પ્રાપ્ત થઇ શકે છે.

અનેકાન્તવાદ કે સાપેક્ષવાદ, એ વસ્તુને યથાર્થરૂપે જણાવનાર છે, તેથી તે યથાર્થજ્ઞાન છે. એકાન્તવાદ એ નિરપેક્ષવાદ છે, તેથી વસ્તુને અયથાર્થપણે અને વિપરીત રીતે બતાવનાર છે–તેથી તે મિથ્યા છે, અપ્રમાણ છે. સ્યાદ્વાદશ્રુતરૂપી પ્રમાણવડે જાણેલી વસ્તુનું જ્ઞાન, એ જ અસંદિગ્ધ અને નિર્ભ્રાન્ત છે. ભ્રાન્તિ અને સંદેહ એ જ્ઞાનના

દોષો છે. દૂષિત જ્ઞાનવડે થતી પ્રવૃત્તિ યથાર્થ હોઈ શકતી નથી. યથાર્થ પ્રવૃત્તિ વિના ઇષ્ટસિદ્ધિ થઇ શકતી નથી. ઇષ્ટસિદ્ધિ માટે જેમ યથાર્થ પ્રવૃત્તિની જરૂર છે, તેમ યથાર્થ પ્રવૃત્તિ માટે અસંદિગ્ધ અને અભ્રાન્ત જ્ઞાનની જરૂર છે. સંદેહ અને ભ્રાન્તિ રહિત યથાર્થ અને સાપેક્ષજ્ઞાનવડે જ હેયનું હાન, ઉપાદેયનું ઉપાદાન અને ઉપેક્ષણીયની સાચી ઉપેક્ષા થઇ શકે છે તથા તેના પરિણામે સાચી શાંતિ અને સાચું સુખ મેળવી શકાય છે.

દરેક દર્શનકારોએ પદાર્થ વિજ્ઞાન[10] અને આચારશાસ્ત્ર[11] બતાવવાની સાથે જ્ઞાનપ્રક્રિયા[12] પણ બતાવી છે, કારણ કે પદાર્થ-વિજ્ઞાન અને આચારધર્મની સત્યતાનો આધાર યથાર્થ જ્ઞાન પ્રક્રિયા ઉપર જ અવલંબેલો છે.[13] જ્ઞાન પ્રક્રિયા જો સાચી હોય તો જ સાચું પદાર્થવિજ્ઞાન થઇ શકે અને તો જ સાચો આચાર ધર્મ પાળી શકાય. અન્ય દર્શનકારોએ બતાવેલી જ્ઞાન પ્રક્રિયાઓ, મુખ્યત્વે એકાન્તવાદમૂલક હોવાથી, અનેક ધર્મવાળી વસ્તુનું કોઇ એક ધર્મવડે જ જ્ઞાન કરાવે છે. તે જ્ઞાન અંશથી સત્ય હોવા છતાં અન્ય ધર્મોનો અપલાપ કરનાર છે, માટે અસત્ય બની જાય છે. તેથી મિથ્યાત્વની વૃદ્ધિ થાય છે તથા જીવોના ભ્રાન્તિ અને સંદેહ નિવારણમાં નિરુપયોગી નિવડે છે. જ્યાં સુધી સ્યાદ્વાદ શ્રુતનો આશ્રય લેવામાં ન આવે ત્યાં સુધી જીવના વાસ્તવિક અજ્ઞાનનું નિવારણ થઇ શકતું નથી. અને ત્યાં સુધી કરવામાં આવતો ઘણો પણ ઉદ્યમ શાસ્ત્રકારોની દૃષ્ટિએ અજ્ઞાન કષ્ટમાં પડે છે. કલિકાલસર્વજ્ઞ શ્રી **હેમચંદ્રસૂરીશ્વરજી** ભગવાન **મહાવીર** પરમાત્માની સ્તુતિ કરતાં ફરમાવે છે કે—

---

૧૦ Metaphysics, ૧૧ Ethics, ૧૨ Epitemology.

૧૩ 'मानाधीना हि मेयसिद्धिः ।' રત્નાકરાવતારિકા.

'હે ભગવન્ ! બીજાઓ હજારો વર્ષો સુધી તપને તપો કે યુગાન્તરો સુધી યોગને સાધો, પણ જ્યાં સુધી સ્યાદ્વાદશ્રુતથી પ્રકાશિત એવા તારા માર્ગનું અનુસરણ ન કરે, ત્યાં સુધી મોક્ષની ઇચ્છા છતાં ખરેખર મોક્ષને પામી શકતા નથી.'[૧૪]

સ્યાદ્વાદશ્રુતની ખરી ઉપયોગિતા, લોકોત્તર ઉપયોગિતા મુક્તિ માર્ગની સાધનામાં રહેલી છે. મોક્ષનો માર્ગ અતીન્દ્રિય છે. તેમાં ઉપયોગી એવા આત્મા, કર્મ–એ બેનો સંબંધ, એ સંબંધના હેતુઓ, એનો વિયોગ અને એ વિયોગનાં કારણો, એ બધું અતીન્દ્રિય જ્ઞાનગમ્ય છે. તેથી તેમાં મુગ્ધ જીવોને અનેક પ્રકારની ભ્રાન્તિઓ, સ્ખલનાઓ, સંશયો, વિપર્યયો ઉત્પન્ન થયા સિવાય રહી શકતા નથી. એ બધાનું બુદ્ધિગમ્ય અને શ્રદ્ધાગ્રાહ્ય નિરાકરણ ન થાય, ત્યાં સુધી મુમુક્ષુ આત્મા પણ મોક્ષમાર્ગમા સાચી પ્રગતિ સાધી શકતો નથી. સ્યાદ્વાદશ્રુતથી તેનું બુધ્ધિગમ્ય અને શ્રધ્ધાગ્રાહ્ય નિરાકરણ થઇ શકે છે. એકેક ધર્મને જ ગ્રહણ કરીને ઊભા થયેલાં દર્શનોની ત્રૂટિઓ તેનાથી દૂર થાય છે અને વસ્તુનું સર્વદેશીય જ્ઞાન પ્રાપ્ત થાય છે. પરિણામે મુક્તિ માટે જરૂરી એવા સાચા જ્ઞાન અને સાચી ક્રિયામાં યથાર્થ ઉદ્યમ થઇ શકે છે.

જ્ઞાનગર્ભિત વૈરાગ્ય માટે અનેકાન્તવાદ યાને સ્યાદ્વાદશ્રુતના અવલંબનની કેટલી આવશ્યકતા છે, તે સમજવા માટે આચાર્ય શ્રી **હરિભદ્રસૂરીશ્વરજી**ની નીચેની પંક્તિઓ ઉપયોગી થઈ પડશે. તેઓશ્રી ફરમાવે છે કે–

---

૧૪ 'परः सहस्राः शरदस्तपांसि, युगान्तरं योगमुपासतां वा ।
तथापि ते मार्गमनापतन्तो, न मोक्ष्यमाणा अपि यान्ति मोक्षम् ॥१॥'
श्री અયોગવ્યવચ્છેદ દ્વા૦ શ્લો૦ ૧૪

"આત્મા એક (જ) છે, આત્મા નિત્ય (જ) છે, આત્મા અબધ્ધ (જ) છે, આત્મા ક્ષણક્ષયી (જ) છે કે આત્મા અસત્ (જ) છે, એવા એકાંત નિશ્ચયથી સંસારની નિર્ગુણતાને વારંવાર જોવા છતાં અને તેના ત્યાગ માટે ઉપશમ અને સદાચારનું ભાવથી સેવન કરવા છતાં તેવા પુરુષોનો વૈરાગ્ય જ્ઞાનગર્ભિત નહિ પણ મોહગર્ભિત જ છે. સજ્જ્ઞાનગર્ભિત વૈરાગ્ય તેઓને જ હોય છે કે જેઓ સ્યાદ્વાદ ન્યાયનું અવલંબન લઈ આત્માને સમષ્ટિરૂપે એક પણ વ્યષ્ટિરૂપે અનેક, દ્રવ્યરૂપે નિત્ય પણ પર્યાયરૂપે ક્ષણિક, નિશ્ચયનયથી અબદ્ધ પણ વ્યવહાર નયથી બદ્ધ, પરસ્વરૂપે અસત્ પણ સ્વસ્વરૂપે સત્ માને છે તથા સંસારદશામાં બાહ્ય પૌદ્ગલિક કર્મના સંબંધથી ઈચ્છા દ્વેષ આદિ કષાયોને પરાધીન બની ભયંકર ભવસંસારમાં ભટકતા એવા પોતાના આત્માને તેમાંથી મુક્ત કરવા માટે વિધિપૂર્વક તેનો ત્યાગ કરે છે. તેઓનો વૈરાગ્ય જ જ્ઞાનગર્ભિત અને સિદ્ધિનું અનન્ય સાધન બને છે."[૧૫]

સ્યાદ્વાદના નામે કેટલીક ગેરસમજો ફેલાય છે, તેને દૂર કરવાની ખાસ જરૂર છે. કેટલાક પ્રાચીનો કહે છે કે–સ્યાદ્વાદ એ સંશયવાદ છે. કેટલાક આધુનિકો કહે છે કે સ્યાદ્વાદ એ સમન્વયવાદ છે. વસ્તુતઃ બેમાંથી એક પણ વાત બરાબર નથી.

સ્યાદ્વાદ એ સંશયવાદ નહિ પણ સર્વસંશયોને છેદનાર નિશ્ચિતવાદ છે. જે અપેક્ષાએ જે વાકય કહેવાય છે, તે અપેક્ષાએ તે વાકય તેમજ છે, એમ સ્યાદ્વાદ 'જ'કારપૂર્વક કહે છે. દાખલા તરીકે સ્યાદ્વાદી દ્રવ્યદૃષ્ટિએ આત્માને નિત્ય

૧૫. શ્રી હારિભદ્ર 'અષ્ટક' ૧૦, શ્લો. ૪-૫-૬-૭-૮

'જ' માને છે અને પર્યાયદષ્ટિએ અનિત્ય 'જ' માને છે. દ્રવ્યદષ્ટિએ નિત્ય પણ છે અને અનિત્ય પણ છે, કે પર્યાયદષ્ટિએ અનિત્ય પણ છે અને નિત્ય પણ છે, એમ સ્યાદ્વાદી કદી જ કહેતો નથી. 'જ' કારપૂર્વક કહેવા છતા 'સ્યાત્' પદનો પ્રયોગ તે એટલા માટે કરે છે કે આત્મા જેમ દ્રવ્યદષ્ટિએ નિત્યધર્મવાળો છે, તેમ પર્યાયદષ્ટિએ અનિત્યધર્મવાળો પણ છે, એ વાતનું વિસ્મરણ ન થાય. એ સાચી વાતનુ પણ જો વિસ્મરણ થાય તો એકાંતવાદ આવી જાય, અને એકાંતવાદથી તત્ત્વ પામી શકાય નહિ. એ રીતે સ્યાદ્વાદ એ સંશયવાદ નહિ પણ યથાર્થ નિર્ણય કરાવનારો સુનિશ્ચિતવાદ છે.

કેટલાક આધુનિકો તેને સર્વ–ધર્મ–સમન્વય્'વાદ તરીકે ઓળખાવે છે પરન્તુ તે પણ બરાબર નથી. વસ્તુમાં રહેલા અનંત ધર્મોને, એકનો પણ અપલાપ કર્યા વિના, તે સ્વીકાર કરે છે, એટલા માટે તેને વસ્તુના સર્વ ધર્મનો સમન્વય કરનાર તરીકે ઓળખાવવો, એ દૂષણ નહિ પણ ભૂષણ છે. કિન્તુ એકાન્તવાદના પાયા ઉપર રચાયેલા સર્વધર્મો–સર્વધર્મમાર્ગો મુક્તિને અપાવનારા છે, એમ કહેવું નિતાન્ત અસત્ય છે, સ્યાદ્વાદને ભૂષણરૂપ નહિ પણ દૂષણરૂપ છે. એકાન્ત અને અનેકાન્તને અન્ધકાર અને પ્રકાશની જેમ પરસ્પર અત્યંત વિરોધ છે. વિધિ નિષેધો કે બાહ્ય આચારોની કેટલીક સમાનતાને જોઇને સર્વ ધર્મમાર્ગો એકરૂપ છે, એમ સ્યાદ્વાદી કહે, તો તે સ્યાદ્વાદી ગણાય જ નહિ. સ્યાદ્વાદી તે જ કહેવાય કે જે સમાનતાને સમાનતા કહે અને અસમાનતાને અસમાનતા કહે. સર્વ ધર્મોમાં આચારો કે વિધિ નિષેધોની જેમ કેટલીક સમાનતા દેખાય છે, તેમ અસમાનતાઓ પણ પાર વિનાની છે. ભક્ષ્યાભક્ષ્ય કે પેયાપેય, ગમ્યાગમ્ય કે કૃત્યા-

કૃત્યના વિભાગો બધે જ સરખા છે, એમ કહેવું પ્રત્યક્ષ જુઠાણું છે. એ જ રીતે હિંસા, અહિંસા કે સત્યાસત્યના વિધિ નિષેધો, ઉત્સર્ગ અપવાદો બધે સમાન છે, એમ કહેવું એ સર્વ ધર્મના અનભ્યાસનું જ ફળ છે. વળી એકાન્તવાદ અને અનેકાન્તવાદના જીવાજીવાદિ તત્ત્વવિષયક વિવેચનો વચ્ચે પણ આકાશ અને પાતાળ જેટલું અંતર છે. છતાં તે બધા વચ્ચે કાંઈ જ ભેદ નથી અને સર્વ ધર્મો તથા તેના પ્રણેતાઓ વચ્ચે સંપૂર્ણ સામ્ય છે, મૌલિક કોઈ ભેદ નથી, એમ કહેવું એ સ્યાદ્વાદ નહિ પણ મૃષાવાદ છે.

સ્યાદ્વાદીનો સર્વધર્મસમન્વયવાદ કે સર્વધર્મતુલનાવાદ જુદો જ છે અને તે સત્યને સત્યરૂપે અને અસત્યને અસત્યરૂપે ઓળખી, અસત્યનો પરિહાર અને સત્યનો સ્વીકાર કરવામાં રહેલો છે. અસત્યનો ખોટો પક્ષ ન કરવો અને સત્ય ઉપર ખોટો દ્વેષ ન કરવો, એ સ્યાદ્વાદીની સાચી મધ્યસ્થતા છે. સત્ય અને અસત્ય વચ્ચે કોઈ ભેદ ન પાડવો, વિવેક ન કરવો એ મધ્યસ્થતા નહિ પણ મૂર્ખતા છે, એમ સ્યાદ્વાદી દૃઢતાપૂર્વક માને છે. સત્ય અસત્ય ઉભયને સમાન માનવા એ એક અપેક્ષાએ અસત્યનો પક્ષપાત અને સત્યનો જ દ્વેષ છે.[१६] સત્યને અન્યાય ન થઈ જાય અને અસત્યને ટેકો ન મળી જાય, તે ખાતર સ્યાદ્વાદીની મધ્યસ્થતા જૂદી

१६ सुनिश्चितं मत्सरिणो जनस्य,
न नाथ ! मुद्रामतिशेरते ते ।
माध्यस्थ्यमास्थाय परीक्षका ये,
मणौ च काचे च समानुबन्धा ॥ १ ॥
શ્રી અયોગવ્યવચ્છેદ દ્વા. શ્લો. ૨૭

જાતની છે અને તે નીચેના શબ્દોમાં તરી આવે છે. શ્રી હરિ-**ભદ્રસૂરીશ્વરજી** ફરમાવે કે–

'અન્ય શાસ્ત્રને વિષે પણ દ્વેષ કરવો યોગ્ય નથી, પરન્તુ તે જે કહે છે, તેના વિષયને યત્નપૂર્વક શોધવો. તેનું પણ જે કાંઈ સદ્વચન છે, તે સઘળું પ્રવચનથી–દ્વાદશાંગીથી અન્ય નથી–ભિન્ન નથી.'[૧૯]

સ્યાદ્વાદની ગંભીરતા અને સ્યાદ્વાદીની સાચી મધ્યસ્થતા આ વાકયમાં તરી આવે છે. કોઈપણ વચન સ્યાદ્વાદીને સ્વયં પ્રમાણરૂપ પણ નથી અને અપ્રમાણરૂપ પણ નથી. વિષયના પરિશોધનથી જ તે પ્રમાણરૂપ કે અપ્રમાણરૂપ બને છે– પછી તે સ્વશાસ્ત્રનું હો કે પરશાસ્ત્રનું. જેનો વિષય દૃષ્ટ અને ઇષ્ટથી[૧૮] અવિરુદ્ધ હોય, તે વાકય પ્રમાણરૂપ છે અને જેનો વિષય પ્રત્યક્ષ આદિ પ્રમાણથી બાધિત હોય, તે વાકય અપ્રમાણરૂપ છે. વસ્તુ અનેક ધર્માત્મક છે. કોઇપણ એક ધર્મને ઉદ્દેશીને કહેવાયેલું વાકય, તે ધર્મને ઉદ્દેશીને સત્ય છે, અન્ય ધર્મને ઉદ્દેશીને કે અન્યધર્મોનો તિરસ્કાર કરીને કહેવાયેલું તે જ વાકય અસત્ય છે.

આ નિબંધમાં એક બંગાલી વિદ્વાન શ્રી **હરિસત્યભટ્ટા-ચાર્ય** સૂક્ષ્મ બુદ્ધિ અને મધ્યસ્થ દૃષ્ટિપૂર્વક બારીક અભ્યાસ કરીને 'અનેકાન્તવાદ'ના વિષય ઉપર સુંદર પ્રકાશ પાડયો છે. વસ્તુના યથાર્થ અવબોધ માટે સપ્તભંગ, સ્યાદ્વાદની કેટલી

૧૮ દૃષ્ટ એટલે પ્રત્યક્ષ અને ઇષ્ટ એટલે પરોક્ષ (અનુમાન, આગમ આદિ પ્રમાણ)

૧૯ 'तत्राऽपि न द्वेषः कार्यो विषयस्तु यत्नतो मृग्यः ।
तस्याऽपि न सद्वचनं सर्वं यत्प्रवचनादन्यत् ॥ १ ॥

श्री षोडशक १६, गा. १३

આવશ્યકતા છે, તે ઘણું જ વિસ્તારપૂર્વક સમજાવ્યું છે. જ્ઞાનમાં રહેલા સંશયાદિ દોષોનું તથા સાકાંક્ષતાદિ દોષોનું નિવારણ નયવાદ તથા સપ્તભંગ વાદના અવલંબન વિના થઇ શકતું નથી. નયવાદ તથા સપ્તભંગવાદ એ જ્ઞાનં શુદ્ધિનો તથા વસ્તુના નિરાકાંક્ષ બોધનો અનન્ય ઉપાય છે. એક વાકયનું ઉચ્ચારણ થયા પછી જ્યાં સુધી નિરાકાંક્ષ બોધ ન થાય, ત્યાં સુધી અન્ય વાકયના ઉચ્ચારણની અપેક્ષા રહે જ છે. વિદ્વાન લેખકે આ નિબંધમાં અનેક શાસ્ત્રીય અને વ્યવહારિક દાખલા દલીલો આપીને એ વાત સ્પષ્ટ કરી બતાવી છે કે કોઇપણ વસ્તુનો સંપૂર્ણ નિરાકાંક્ષ બોધ થવા માટે સપ્ત ભંગરૂપી મહાવાકયની આવશ્યકતા પડે જ છે, તેથી અધિક ભંગની પણ નહિ અને ન્યૂન ભંગની પણ નહિ.

સામાન્ય જિજ્ઞાસુ પણ એ વાતને સ્પષ્ટપણે સમજી શકે તે રીતે પોતાના નિબંધને વિસ્તાર્યો છે. મૂળ નિબંધ અંગ્રેજી ભાષામાં છે. આ તેનો ગુજરાતી અનુવાદ છે. તત્ત્વજ્ઞાનની ભાષા માં લખાયેલ મૂળ નિબંધને ગુજરાતી ભાષામાં ઉતારવો એ કામ સહેલું નથી, તોપણ વિદ્વાન અનુવાદકે મૂળ લેખકના વિષયને ન્યાય આપવા શકય પ્રયત્ન કર્યો છે. જિજ્ઞાસુ માટે હવે પછી અંગ્રેજી ભાષામાં છપાતા તે મૂળ નિબંધને જ જોવો વધુ રસપ્રદ થઇ પડશે. લેખકે, સપ્ત ભંગ ઉપરાંત નય અને પ્રમાણને લગતી તથા દર્શન અને તત્ત્વજ્ઞાનને સ્પર્શતી બીજી અનેક ચર્ચાઓ કરીને નિબંધને સારી રીતે વિશદ બનાવ્યો છે. અનેકાન્તવાદના ગૂઢ રહસ્યોને સમજવા માટે આ નિબંધ જિજ્ઞાસુ વાંચકને એક દીવાદાંડી સમાન બની રહેશે, એમ અમારું માનવું છે. મધ્યસ્થ દૃષ્ટિના વાંચકો

એમાંથી પેાતા માટે ઘણું નવું અને તત્ત્વજ્ઞાનના વિષયમાં ઘણું ઉપયેાગી માર્ગદર્શન મેળવી શકશે.

અંતમાં એ વાત નિશ્ચયપૂર્વક કહીએ છીએ કે–જે કોઇને આજે અગર કાલે, આ જન્મમાં કે પરજન્મમાં, મુક્તિ માર્ગ આરાધવેા હશે, તે સર્વને સ્યાદ્વાદ સિદ્ધાંતરૂપી ચક્રવર્તીની અનેકાન્તરૂપી મુદ્રાને–આજ્ઞાને આધીન થયા સિવાય બીજો ઉપાય છે જ નહિ. ભૂતકાળમાં જેઓ તેની આજ્ઞાને આધીન થયા તેઓ જ મુક્તિ પામી શકયા છે. આગામી કાળે જેઓ તેની આજ્ઞાને આધીન થશે, તેઓ જ મુક્તિ પામી શકશે.

કલિકાલસર્વજ્ઞ શ્રી **હેમચંદ્રસૂરીશ્વરજી**ની નીચેની ઉદ્‌ઘેાષણા તરફ સર્વ કેાઈનું લક્ષ્ય ખેંચીને આ લઘુ પ્રસ્તાવના પૂર્ણ કરીએ છીએ.

> 'इमां समक्षं प्रतिपक्षसाक्षिणा–
> मुदारघोषामवघोषणां ब्रुवे ।
> न वीतरागात् परमस्ति दैवतं,
> न चाऽप्यनेकान्तमृते नयस्थितिः ॥१॥'
>
> अयोगव्य० द्वा० श्लोक० २८

'સર્વ વાદીઓની સમક્ષ અમારી આ ઉચ્ચ સ્વરે ઉદ્‌-ઘેાષણા છે કે–' **વીતરાગથી બીજું કેાઈ શ્રેષ્ઠ દૈવત નથી અને અનેકાન્તથી બીજી કેાઇ શ્રેષ્ઠ નીતિ નથી.**'

સેાનગઢ,
વૈશાખ સુદી ૧૦
સં ૨૦૦૭
તા. ૧૬–૫–૫૧

ભદ્રંકરવિજય

વિષયાનુક્રમણિકા

અનેકાન્તવાદ

ઉપક્રમ

સ્યાદ્વાદ, અનેકાન્તવાદ અને સપ્તભંગ નય, આ ત્રણ શબ્દોનું ભાષાંતર જુદી જુદી રીતે ભાષાંતરકારોએ કર્યું છે. કેટલાકે તેનો અર્થ 'સંભવ-વાદ' (Doctrine of possibility) કર્યો. ત્યારે બીજાઓએ તેનો અર્થ 'અનેક દષ્ટિકોણનો સિદ્ધાંત', 'ઉદ્દેશ્યનું સાત પ્રકારે વિચારણાત્મક કથન' એવો કર્યો છે. ઉપરોક્ત કરેલા અર્થો પૈકી એક પણ અર્થ તેનો સંપૂર્ણ સાચો નિર્દેશ કરતો નથી કારણ કે ભાષાંતરમાં મૂળની અર્થવાહકતા નથી આવતી, પણ ઉલટું અધુરા અર્થના બધા દોષો આવે છે. તેથી તે અર્થો ખામીવાળા અને અસંતોષકારક છે. ખરી રીતે તો આ પારિભાષિક શબ્દો જૈન તત્ત્વવિચારકોના એક વિશિષ્ટ સિદ્ધાંતનો નિર્દેશ કરે છે અને એ સિધ્ધાંતમાંથી ફલિત થતી બધી વસ્તુઓનો અહીં પ્રસ્તાવનામાં વિચાર કરવો અશક્ય છે. જૈન તત્ત્વજ્ઞાનીઓ વાસ્તવવાદી (Realists) છે કારણ કે તેઓ પહેલેથી જ સ્વીકારી લે છે કે જ્ઞાતાનું અને જ્ઞાતાથી સ્વતંત્ર જ્ઞેયનું, બન્નેનું વાસ્તવિક અસ્તિત્વ છે. જૈનોનો એવો દાવો છે કે સ્યાદ્વાદદ્વારા જ વસ્તુનું યથાર્થ જ્ઞાન થઈ શકે છે. આનો અર્થ એમ થાય કે

સ્યાદ્વાદનુ દ્વિધા સ્વરૂપ છે. (૧) હકીકતની દષ્ટિ, (૨) માનસશાસ્ત્રની દષ્ટિ. હકીકતની દષ્ટિએ જે વસ્તુનુ નિરીક્ષણ આપણે કરીએ છીએ, તેના સ્વરૂપનુ યથાર્થ દર્શન તે કરાવે છે. અને માનસશાસ્ત્રની દષ્ટિએ વસ્તુનુ જ્ઞાન સાચી રીતે કેમ થાય તે બતાવે છે આ તો નિષ્ણાતનો અંગુલિનિર્દેશ થયો. અને તેને વધારે સમજવા માટે થોડીક પ્રાથમિક બાબતો સ્પષ્ટ કરી લેવાની જરૂર છે.

અનેકાન્તવાદ એટલે વસ્તુનુ યથાર્થજ્ઞાન કરાવનારો વાદ અને યથાર્થજ્ઞાનના મૂળમા કેટલાક અંતિમ અને મૂળભૂત સિદ્ધાતો રહેલા હોય છે તથા તે સિદ્ધાતના પાલનની અપેક્ષાઓ પણ છે. આમાની કેટલીક અપેક્ષાઓ કોઈ પણ એક સામાન્ય અનુભવ સાથે કેટલી બધી સંકળાયેલી છે, તે જોઈએ. દાખલા તરીકે કોઈ માણસ એમ કહે કે ' આ આંબાના ઝાડને ફળો થાય છે ' ત્યારે આ કથનમા તે માણસને પક્ષે એક અવિચ્છિન્ન અને સમગ્ર જ્ઞાનસંવેદન (Cognition) નો અનુભવ થાય છે, પરંતુ આ સંવેદનનુ પૃથક્કરણ કરશુ તો જણાશે કે સિદ્ધાત પાછળ રહેલી અમુક આવશ્યક અપેક્ષાઓનુ પાલન થયુ છે, જે આ પ્રમાણે છે —

(૧) સૌથી પહેલું તો, અનુભવ શક્ય બને તેને માટે અનુભવ કરનાર જ્ઞાતાનું સતત અસ્તિત્વ હોવુ જોઈએ. ફળ ઉત્પન્ન કરનાર આંબાના અનુભવ માટે અનુભવ કરનાર 'જ્ઞાતા' ની આવશ્યકતા છે અને આ અનુભવ કરનારનુ ખરેખર અસ્તિત્વ છે, નહિં કે વેદાન્તમા માનવામા આવે છે તેમ તે કોઈ અસ્તિત્વહીન માયિક પડછાયા જેવી વસ્તુ છે અથવા બૌદ્ધો માને છે તેમ કેવળ અસ્થિરતાવાળી ક્ષણિક વસ્તુ પણ તે

નથી, કારણકે આવી ક્ષણિક વસ્તુને સાતત્યવાળું જ્ઞાન પ્રાપ્ત થઈ શકે નહિ.

(૨) બીજું, આંબાનું જ્ઞાન થવા માટે જ્ઞાન ઉપરાંત આંબાનું સ્વતંત્ર વાસ્તવિક અસ્તિત્વ સ્વીકારવું જોઇએ. કેવળ શૂન્ય કે કેવળ અભાવ, જ્ઞાનનો વિષય બની શકે નહિ.

(૩) આંબો ફળોત્પાદક છે, એ જાણવા માટે અને તદુપરાંત આંબાનું યથાર્થ જ્ઞાન થાય તે માટે, 'જ્ઞાતા'ના અને 'જ્ઞેય'ના સતત અસ્તિત્વનો સ્વીકાર થવો જોઇએ અને તે ઉપરાંત બન્નેની યોગ્ય રીતે અવસ્થિતતા છે, તે પણ સ્વીકારવું જોઈએ. જ્ઞાતાનું લક્ષ ચોક્કસ પ્રમાણમાં અને બરાબર રીતે આંબા તરફ રહેવું જોઈએ, નહિતર ફળ આપનાર આંબા વિષેનું તેનું જ્ઞાન શક્ય નહિ થાય. આંબાનાં જે વિશિષ્ટ લક્ષણો છે, તે જ તેમાં હોવાં જોઈએ, નહિતર અમુક ચોક્કસ ફળોત્પાદક આંબાને બદલે કોઈ બીજા જ આંબાનું જ્ઞાન થશે.

(૪) છેલ્લે, અનુભવ કરનાર માણસનું કથન સ્પષ્ટ બતાવી આપે છે કે, તે જે કહે છે તે 'અનુભવ'નું જ કથન છે. આમાં એક વાતનો સ્વીકાર થયેલો જ છે કે આપણા અનુભવોની હકીકતો સાથે વાણીનો એવો ગાઢ અને નિકટ સંબંધ છે કે વાણીમાં તેનું પ્રામાણિક પ્રતિબિંબ પડે છે.

ઉપરોક્ત જ્ઞાન-પ્રક્રિયાની પહેલી બે શરતો ઉપરથી સ્પષ્ટ થાય છે કે 'જ્ઞાતા'માં અને 'જ્ઞેય'માં અમુક અંશે સ્થિરતા અને સાતત્ય છે. ત્રીજી શરત ઉપરથી એવું સૂચિત થાય છે કે બન્નેમાં અમુક અંશે પરિવર્તનશીલતા છે. છતાં બન્નેની આ ધ્રુવ અને અધ્રુવ અવસ્થાઓ કે સ્વરૂપો વસ્તુ-માંથી સર્વથા દૂર કરી શકાય તેમ નથી. જ્યારે માણસનું લક્ષ

ફળોત્પાદક આંબા તરફ જાય છે, ત્યારે નમાગથી એમ કહી શકાય નહિ કે તે માણસનુ વ્યક્તિત્વ બે ભાગમાં વિભક્ત થઈ ગયેું છે. એક ભાગ આંબાને ધ્યાનપૂર્વક અનુભવે છે, ત્યારે બીજો ભાગ તદ્દન પ્રવૃત્તિરહિત અને લક્ષવિમુખ સબંધ વિનાનો રહે છે. આમ બની શકે નહિ. આબા પરત્વે પણ આમજ કહી શકાય આંબાનુ જ્ઞાન થાય છે ત્યારે આંબો દ્વિધા સ્વભાવવાળો છે, એમ કહી શકાય નહિ. એક ફળ આપવાની વૃત્તિવાળો આંબો અને સાથોસાથ બીજે ફળોત્પાદનની સાથે પોતાને કશી નિસ્બત નથી, એવો સ્વપ્રતિષ્ઠ અને તટસ્થ આંબો. એવી દ્વિધા વૃત્તિ તેનામા હોઈ શકે નહિ. ખરી વાત તો એમ છે કે જુદી જુદી અવસ્થાઓમાથી પસાર થવુ, એ વસ્તુનો સ્વભાવ છે, પરતુ આ અવસ્થાતરો(રૂપાતરો)મા વસ્તુના વસ્તુતત્ત્વનો નાશ થતો નથી, ઉલટુ ધ્રૌવ્ય રૂપે તો તે કાયમ રહે છે. આ બન્ને દ્રષ્ટિઓ પરસ્પર ગાઢ રીતે સંકળાયેલી છે. પર્યાય વગરનું દ્રવ્ય અશકય છે કારણકે દ્રવ્ય કોઈપણ રૂપે તો હોય જ છે અને નિત્યદ્રવ્યના આધાર વગર રૂપ અથવા પર્યાય કયા રહે? પર્યાયમાં અભિવ્યક્ત થયા વગરનુ શુદ્ધ દ્રવ્ય અથવા આધારભૂત દ્રવ્યથી તદ્દન છૂટો પાડેલ નિરપેક્ષ પર્યાય સંભવી શકે નહિ. જૈન દર્શન આ હકીકત પર ખૂબ ભાર મૂકીને કહે છે કે પ્રમાણશાસ્ત્રની રીતે સતનું પૃથક્કરણ કરીએ તો તેમાં ત્રણ બાબત સ્પષ્ટ રીતે દેખાશે.

(૧) ઉત્પાદ અથવા ઉત્પન્ન થવાપણું તે (૨) વ્યય અથવા રૂપાંતરોદ્વારા નિત્ય વિનાશશીલતા (૩) ધ્રૌવ્ય એટલે અવસ્થાંતરો પ્રાપ્ત થવા છતાં આધારભૂત દ્રવ્યનું ટકી રહેવાપણું. આ ત્રણે સ્થિતિ એકબીજાથી સાવ પૃથક સમજવાની નથી

પણ ' એકમાં ત્રણ ' એ રીતે છે, કારણ કે હકીકતમાં અને અનુભવમાં પણ એ રીતે જ તે પ્રતીત થાય છે.

ઉપરોક્ત જ્ઞાનપ્રક્રિયાની ત્રીજી અપેક્ષા એવી છે કે યોગ્ય સ્થિતિમાં હોય તો જ્ઞાતા અને જ્ઞેય એક બીજા સાથે યથાર્થ સંબંધથી જોડાય છે એટલે કે જ્ઞાતાને જ્ઞેયનું યથાર્થ જ્ઞાન થાય છે અને જ્ઞેય જ્ઞાતાથી યથાર્થરીતે જણાય છે. ચોથી શરત એ છે કે–વાણી, એ અનુભવ કરનારના વિચારોને વ્યક્ત કરવાનું અને જ્ઞેય વસ્તુઓનો સાચો સંબંધ બનાવવાનું યથાર્થ–સાધન છે.

માનસશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ જ્ઞાન માટેની ઉપરોક્ત ચાર શરતોનો અમલ થવો જોઈએ, એ તો સ્પષ્ટ છે. પરંતુ કેટલાક તત્ત્વવિચારકોએ આ દૃષ્ટિબિંદુ સ્વીકાર્યું નથી, એટલું જ નહિ પણ તેની ક્રૂર ટીકા પણ કરી છે.

શૂન્યવાદી બૌદ્ધોનો એવો દાવો છે કે 'જ્ઞાતા' રૂપે કે 'જ્ઞેય' રૂપે કોઈ નિત્ય પદાર્થ નથી. જ્ઞેયની બાબતમાં તેઓ કહે છે કે–જ્ઞેય વસ્તુઓ બહુધા જડ હોય છે, પણ જડદ્રવ્ય કોઈ પણ રીતે અંતિમ સત્તા (Ultimate Reality) બની શકે નહિ. આ અંતિમ જડદ્રવ્ય સ્થૂળ હોઈ શકે નહિ, કારણ કે બધી સ્થૂળ વસ્તુઓના ભાગ પડી શકે છે અને એ રીતે નાશવંત બની જાય છે. વળી એમ પણ આપણે ન કહી શકીએ કે તે પરમાણુરૂપે છે. તે માટે ટૂંકમાં શૂન્યવાદીની દલીલ આ પ્રમાણે છે:–

પરમાણુઓનું અસ્તિત્વ અનાદિ માનીએ તો, અમુક સમયે શા માટે પરમાણુઓ સંયુક્ત થઈ અમુક રીતે અમુક વસ્તુ ઉત્પન્ન કરે છે અને વળી બીજા સમયે જુદા

પરમાણુસંયોગથી બીજી વસ્તુ કેમ ઉત્પન્ન થાય છે, એ વાતનો સ્પષ્ટ ખુલાસો થઈ શકતો નથી એથી ઊલટું પરમાણુઓ અનાદિ નથી એમ જો માનીએ તો અમુક કાળે પરમાણુઓનો આવિર્ભાવ પ્રતીત થાય છે, એ શી રીતે બને? તદુપરાંત એક સવાલ ઊભો થાય છે. પરમાણુઓ વડે કાર્યની ઉત્પત્તિ કેવી રીતે થાય છે? કાર્યની ઉત્પત્તિ થતાં, પરમાણુઓનું અસ્તિત્વ રહે છે? જો પરમાણુઓનું અસ્તિત્વ ન રહેતું હોય તો કોઈ બીજી જ વસ્તુ કાર્યને ઉત્પન્ન કરે છે, એમ પણ કહી શકાય અને જો એમ માનીએ કે કાર્યને ઉત્પન્ન કરે છે ત્યાર પછી પણ પરમાણુઓનું અસ્તિત્વ હોય છે, તો આ પરમાણુઓ તે કાર્યને ઉત્પન્ન કરવા ઉપરાંત બીજી વસ્તુઓને પણ ઉત્પન્ન કરશે અને જો એમ ન માનીએ તો કાર્યોત્પત્તિ સમયે પરમાણુઓનું સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ અકલ્પ્ય બની જશે શૂન્યવાદીઓના મતે પરમાણુવાદની બીજી મુશ્કેલી એ છે કે પરમાણુઓનો સંયોગ શી રીતે થાય છે? સંયોગ વખતે એક પરમાણુ બીજા પરમાણુ સાથે તાદાત્મ્ય અથવા એકરૂપ બની જાય અથવા તેમાં વિલીન થઈ નષ્ટપ્રાય બની જાય તો પરમાણુઓના સંયોગદ્વારા સ્થૂળકાર્યની ઉત્પત્તિ થઈ જ શકશે નહિ એથી ઊલટું, સંયોગ કરનારા પરમાણુઓ સંયોગ અવસ્થામાં પણ પોતાનું સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ સાચવી રાખતા હોય, તો દરેક પરમાણુને ભિન્ન ભિન્ન છેડાઓ છે કે જેની સાથે બીજા પરમાણુઓનો સંયોગ થાય છે, એમ માનવું પડે આ અને આવી બીજી મુશ્કેલીઓથી પરમાણુવાદનું અસ્તિત્વ અસ્વીકાર્ય બને છે. માટે અંતિમ દ્રવ્ય સ્થૂળ પણ ન હોઈ શકે, તેમ પરમાણુ રૂપે પણ ન હોઈ શકે આ ઉપરથી એ અનુમાન પર અવાય કે જડદ્રવ્ય 'સત્' નથી અથવા શૂન્યવાદીઓ કહે છે તેમ

જ્ઞાનથી બાહ્ય અને ભિન્ન એવી કોઈ વસ્તુ નથી.

શૂન્યવાદીઓ એક પગલું આગળ વધીને કહે છે કે જો જ્ઞેય નથી; તો જ્ઞાતા પણ નથી. સદ્રૂપ જ્ઞાતા પરત્વે શૂન્યવાદીઓ વળી બીજી મુશ્કેલીઓ બતાવે છે: (૧) જ્ઞાતા, જ્ઞેયની સાથે સમકાલીન હોવાને કારણે જ્ઞેયને જાણી શકે છે, તો પછી જગતના બીજા ઘણાય પદાર્થો સમકાલીન છે, તેનું જ્ઞાન તેને તે જ વખતે કેમ થતું નથી ? (૨) જો જ્ઞાતા અને જ્ઞેયનું સમકાલીનત્વ એ જ્ઞાનની આવશ્યક શરત ન હોય તો જ્ઞાતાને જ્ઞાન કેવી રીતે થાય છે ? જો જ્ઞાતા સંપૂર્ણ રીતે નિરાકાર સત્પદાર્થ (Formless substance) હોય તો જ્ઞેય વસ્તુઓ જે સાકાર છે તેનું જ્ઞાન તેને કેવી રીતે થઈ શકે ? જ્ઞાતાની ચેતના (Consciousness) આકારવાળી (મૂર્ત ચૈતન્ય સ્વરૂપવાળી) છે એમ કહેવાથી આ મુશ્કેલી દૂર થઈ શકશે નહિ. કારણ કે ચેતનાને પોતાને જડદ્રવ્ય જેવું ભૌતિક રૂપ અથવા આકાર નથી, તેથી મૂળ મુશ્કેલી તો ઊભી રહે છે. માટે જ્ઞાતા ' સત્ ' છે, એ સ્વીકાર્ય નથી.

એટલા માટે શૂન્યવાદીઓ કહે છે કે જ્ઞાતા અને જ્ઞેય બન્ને વસ્તુ શૂન્ય અને નિરાધાર હોવાથી, કહેવાતું અનુભવગમ્ય જગત એક અસત્ ' શૂન્ય ' છે.

જ્ઞાતા અને જ્ઞેયની (**સ્થિરતા** પરત્વે વિજ્ઞાનવાદી બૌદ્ધો શૂન્યવાદીઓની સાથે સહમત થાય છે, જો કે વિજ્ઞાનવાદીઓ કેવળ શૂન્યનો અસ્વીકાર કરે છે. છતાં ક્ષણે ક્ષણે ઉત્પન્ન થતાં અનુભવોનો સ્વીકાર વિજ્ઞાનવાદીઓ કરે છે-ભલેને પછી આ અનુભવ એક ક્ષણમાત્ર જ ટકતો હોય. એમના કહેવા પ્રમાણે ' કેવળ શૂન્ય ' એ ખોટો શબ્દ છે, કારણ કે દરેક ક્ષણે થતા

અનુભવો કે જેના અસ્તિત્વનો ઈન્કાર થઇ શકતો નથી, તે અનુભવો 'શૂન્ય' ને અસત્ય ઠરાવે છે. વિજ્ઞાનવાદીઓના મતે આ 'ક્ષણિક વિજ્ઞાન' જ જ્ઞાનસર્વસ્વ છે અને એનાથી પર બીજું કોઈ 'સત્' નથી. જ્ઞાતા કે જ્ઞેય આ બેમાંથી કોઈની નિત્ય સત્તા નથી. આ વિજ્ઞાનવાદીઓ એમ કહે છે કે-જ્ઞાતાના નિત્યત્વ બાબતનો ખુલાસો અમે આવી રીતે કરીએ છીએ કે—ક્ષણે ક્ષણે થનાર ભિન્ન ભિન્ન પણ સમાન અનુભવોમાં 'મેં અનુભવ્યું.' 'મેં અનુભવ્યું' એવી પ્રતીતિ ભાસમાન થાય છે, માટે લોકો જ્ઞાતાને નિત્ય માને છે. જ્ઞાનથી બાહ્ય અને ભિન્ન જ્ઞેય પરત્વે પણ તેમનો એવો ખુલાસો છે કે ક્ષણે ક્ષણે થતા વિજ્ઞાનોમાં બાહ્યત્વનું જ્ઞાન ગર્ભિત રીતે સમાયેલ રહેલું જ હોય છે એટલે કે સ્વતંત્ર બાહ્યવસ્તુને માનવાની જરૂર નથી. વસ્તુતઃ નિત્ય સદ્રૂપ જ્ઞાતા અને સદ્રૂપ જ્ઞેય છે જ નહિ.

વૈભાષિક અને સૌત્રાંતિક બૌદ્ધો પણ શૂન્યવાદનો વિરોધ કરે છે. વિજ્ઞાનવાદીઓ સાથે સહમત થઇને તેઓ જ્ઞાતાના ક્ષણિક અસ્તિત્વનો સ્વીકાર કરે છે, પણ બીજી બાબતમાં સહમત થતા નથી. જ્ઞાતાથી જે ભિન્ન જગત છે તે કેવળ 'અસત્' છે, એ મતનો તેઓ સ્વીકાર કરતા નથી. વૈભાષિકો અને સૌત્રાંતિકો જ્ઞેયનું ભિન્નતયા અસ્તિત્વ માને છે, પરંતુ જ્ઞેયના નિત્યત્વનો કે ધ્રુવત્વનો સ્વીકાર તેઓ પણ કરતા નથી. તેમનો મત એવો છે કે જેમ જ્ઞાતાનું અસ્તિત્વ ક્ષણિક છે, તેવી જ રીતે પુદ્ગલ સહિત તમામ જ્ઞેયપદાર્થો ક્ષણિક છે અને જેવા ઉત્પન્ન થાય છે કે તરત બીજી જ ક્ષણે તેમનો નાશ થાય છે.

હવે બૌદ્ધમતનો પરિહાર જૈનો કેવી રીતે કરે છે, તે જોઇએ.

(૨) જ્ઞાતાના સદ્‌રૂપત્વ પરત્વે શૂન્યવાદીઓના વિરોધનો પરિહાર કરતાં જૈનમત સ્પષ્ટ જણાવે છે કે-સર્વકાળે સર્વ-વસ્તુઓનું જ્ઞાન પ્રાપ્ત કરવાની શક્તિ જ્ઞાતામાં છે. પ્રત્યક્ષજ્ઞાન સંબંધે, જે વસ્તુઓ જ્ઞાતાની સાથે માત્ર સમકાલીન હોય એમ નહિ પણ યોગ્ય દેશે સમકાલીન હોય તે વસ્તુઓનું જ્ઞાન થાય છે. સ્મૃતિની બાબતમાં પણ યોગ્ય રીતે ચિત્તમાં જે વસ્તુઓ ખડી થાય છે, તેનું સ્મરણ થાય છે. અનુમાન દ્વારા અને આગમદ્વારા થતા જ્ઞાનમાં જ્ઞાતાની આગળ યોગ્ય રીતે રજૂ થતા વિષયોનું જ ભૂતકાલીન, વર્તમાનકાલીન અને ભવિષ્ય કાલીન જ્ઞાન થાય છે. માત્ર સમકાલીનત્વ જ્ઞાન ઉપજાવવાને માટે બસ નથી પણ યોગ્ય રીતે સમકાલીન પદાર્થો જ્ઞાતા પાસે ખડા થાય તો જ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન નભવે છે.

હવે જ્ઞાતા પરત્વે જૈન મત એવો છે કે તેનું સ્વરૂપ સાકાર અને નિરાકાર બન્ને છે. જ્ઞાતા, સ્વરૂપતઃ ચૈતન્ય છે અને એ રીતે જ્ઞેય ભૌતિક પદાર્થના આકારવાળો નથી માટે જ્ઞાતા નિરાકાર છે. પણ ચૈતન્યનો સ્વભાવ, વસ્તુને જાણવાનો છે અને તેથી જે જે જ્ઞેય વસ્તુને તે જાણે છે, તે તે વસ્તુના ક્ષણે ક્ષણે બદલાતા આકારનું રૂપ તે ધારણ કરે છે. જ્ઞાતાના આ ચૈતન્ય-પર્યાયોના કારણે જ્ઞાતાને આપણે સાકાર કહી શકીએ. જ્ઞાનપ્રાપ્તિમાં રહેલા વિઘ્નો દૂર થાય અને યથાર્થ જ્ઞાન પ્રાપ્ત થાય, તે વખતનું જે જ્ઞાતાનું સ્વરૂપ છે, તેને સાકાર કહેવાય. આ રીતે જ્યારે જ્ઞાનાવરણીય વિઘ્નો દૂર થાય અને બાહ્યપદાર્થ જ્ઞાતા પાસે યોગ્ય રીતે રજૂ થાય ત્યારે જ્ઞાન થાય છે તેથી જ્ઞાતાનું મૌલિક અસ્તિત્વ છે જ.

બૌદ્ધ વિજ્ઞાનવાદીઓના મતથી વિરુદ્ધ જૈનમત એમ કહે છે કે જ્ઞાનપૂર્વક અનુભવોમાં, નિત્ય જ્ઞાતારૂપે 'અહં' એટલે

હું રહેલો હોય છે જ. જ્ઞાનપૂર્વક અનુભવ, સમગ્ર (એક-અખંડ) હોવાથી, ક્ષણિક વિજ્ઞાનોનો બનેલો સરવાળો હોઈ શકે નહિ. તેથી ક્ષણિક વિજ્ઞાનોને સમગ્ર જ્ઞાનમાં ફેરવી નાંખનાર કોઈ નિત્ય જ્ઞાતા હોવો જોઈએ.

(૨) જ્ઞાતાના પરમાર્થભૂત અસ્તિત્વના સંબંધમાં જૈન-દર્શનની સાથે વેદાંત સહિત તમામ વૈદિક દર્શનો સહમત થાય છે. શાંકર વેદાંત તો માત્ર 'બ્રહ્મ' જ એકમાત્ર આત્મા છે અને વ્યક્તિગત જીવાત્માઓનું સાચું અસ્તિત્વ નથી, એમ માને છે. આવા માયાવાદી વેદાંતનો વિરોધ ફક્ત જૈન દર્શન કરે છે એટલું જ નહિ પણ સાંખ્ય, યોગ, મીમાંસા, ન્યાય અને વૈશેષિક જેવાં વૈદિક દર્શનો પણ તેનો વિરોધ કરે છે. ખુદ વેદાંતમાં પણ **મધ્વનું** દ્વૈત વેદાંત અને **નિંબાર્કનું** દ્વૈતાદ્વૈત વેદાંત અને **રામાનુજનું** વિશિષ્ટાદ્વૈત વેદાંત પણ માયાવાદનો વિરોધ કરે છે.

આ સ્થળે શાંકર અદ્વૈતની ચર્ચામાં આપણે નહિ ઉતરીએ. અહીં એટલું જાણી લેવું જરૂરનું છે કે તે જ્ઞાતૃચૈતન્યની બાબત-માં શૂન્યવાદી બૌદ્ધોની વિરુદ્ધ અને જૈનમત સાથે વેદાંત સહમત થાય છે. પણ અહીંથી આગળ જૈનમત અને માયા-વાદના માર્ગો જૂદા પડે છે, કારણ કે જ્ઞેયની બાબતમાં માયા-વાદીઓ શૂન્યવાદીની દલીલનો સ્વીકાર કરે છે.

બાહ્ય જગતનો ઈન્કાર કરનાર શૂન્યવાદનો પરિહાર કરતાં જૈનદર્શન એમ સૂચન કરે છે કે બૌદ્ધો કેવળ પુદ્ગલોના દ્રવ્યત્વ પૂરતો જ વિરોધ કરતા હોય તેમ જણાય છે. પણ આપણા જ્ઞેય પદાર્થો કેવળ પૌદ્ગલિક હોવા જોઈએ, એવો નિયમ નથી. આકાશ, ધર્મ તથા અધર્મ, અને કાળ, જૈનમત પ્રમાણે જ્ઞાતાથી ભિન્ન અને બાહ્ય એવાં 'સત્' છે. ઘણીય વાર, જ્ઞાતાથી

બાહ્ય અને ભિન્ન, પણ જ્ઞાતાની જેવો જ જીવાત્મા પણ અભ્યાસનો વિષય બને છે. બૌધ્ધોની દલીલમાં આ બાહ્ય જગત વિષેની મહત્ત્વપૂર્ણ બાબતનો વિચાર કરવામાં આવ્યો નથી. પૌદ્ગલિક પદાર્થો પરત્વે જૈનમત એવો છે કે સ્થૂલ દ્રવ્યનું સૂક્ષ્મ વિભાજન થઈ શકે પણ આનો અર્થ એવો નથી કે સ્થૂલ અસત્ છે. અમુક અંશે એટલે કે પુદ્ગલ દ્રવ્યની અપેક્ષાએ સ્થૂલ દ્રવ્ય પણ 'સત્' અને 'ધ્રુવ' છે. પરમાણુઓ સ્થૂલ પદાર્થનાં અંગભૂત હોવાથી 'સત્' છે, પણ સાથોસાથ એ પણ યાદ રાખવું જોઈએ કે જ્યારે સ્થૂલનો નાશ થાય છે, ત્યારે તેનાં પરમાણુઓ જ રહે છે, અને આ દૃષ્ટિએ પરમાણુઓ એકાંતપણે 'સત્' નથી એટલે કે કૂટસ્થ નથી. તેમને પણ એક પ્રકારે આદિ-શરૂઆત-ઉત્પાદ છે. બૌધ્ધોએ જે એવી મુશ્કેલી ઊભી કરી છે કે પરમાણુઓ પ્રથમ ક્ષણે એક વસ્તુ ઉત્પન્ન કરે છે અને બીજી ક્ષણે બીજી વસ્તુ ઉપજાવે છે, તેના જવાબમાં જૈનો કહે છે કે-બૌધ્ધો જે એક વાત ધ્યાનમાં નથી લેતા તેને લીધે તે છે. વસ્તુની ઉત્પત્તિનો આધાર માત્ર પરમાણુએા જ નથી, પરંતુ યોગ્ય સ્થિતિ અને યોગ્ય સમયે પરમાણુઓનો યોગ્ય રીતે સંયોગ એ જ વસ્તુને ઉપજાવી શકે છે. અમુક સમયે કઈ વસ્તુ ઉત્પન્ન થશે તેનો આધાર આના ઉપર છે. પરમાણુઓના સંયોગ પરત્વે બૌધ્ધોની ટીકા પણ સમજણ વગરની છે. જૈનોનો ખુલાસો એવો છે કે પરમાણુસંયોગવિષે બૌધ્ધોની જે મુશ્કેલી છે તે આ રીતે દૂર થઈ જાય છે—જ્યારે કોઈ સ્થૂલ વસ્તુનું ઉત્પાદન થાય છે ત્યારે પરમાણુઓ સ્વતંત્ર અને પરસ્પર ભિન્નવ્યક્તિ તરીકે રહી શકતાં નથી પણ તેના મૂળભૂત નિત્ય દ્રવ્ય-પુદ્ગલરૂપે રહે છે. જૈન મત પ્રમાણે, પરમાણુએ

એ ભૌતિક પદાર્થના અંશ માત્ર નથી પણ ખરી રીતે, તેઓ પરિમાણ (dimension) વગરના–નિરંશ હોવાથી, તેમના સંયોગ વખતે એક પરમાણુ બીજા પરમાણુની ધાર સાથે ચોંટે છે, એમ માનવાની જરૂર નથી. પરમાણુ–સંયોગ એટલે પરમાણુ–સંઘાત નથી. પરમાણુ સંયોગ તો અપ્રદેશી (નિરવયવી) પરમાણુશક્તિઓનું વિશિષ્ટ પરિણામ છે. આ રીતે જોઈએ તો બાહ્ય 'સત્' રૂપ પુદ્ગલના અસ્તિત્વ પરત્વેની મુશ્કેલી ઊડી જાય છે. માટે જૈનમત એવા નિર્ણય પર આવે છે કે જ્ઞેયત્વના વિષયો બની શકે એવા ઘણા પદાર્થો છે કે જે જ્ઞાતાથી બાહ્ય અને સ્વતંત્ર રહી શકે છે.

(૩) જૈનોની પેઠે નૈયાયિકો અને વૈશેષિકો પણ માયાવાદી વેદાંતે અને શૂન્યવાદી બૌદ્ધે સ્વીકારેલા બાહ્ય જગતના અસત્યપણાના વાદનો વિરોધ કરે છે. ન્યાય–વૈશેષિક મતવાળાઓ જૈન મતની સાથે સહમત થઈને કહે છે કે–પુદ્ગલ, આકાશ, કાલ વગેરે જ્ઞેયપદાર્થો તરીકે 'સત્' છે. એક બીજી બાબતમાં પણ તેઓ સંમત થાય છે કે સઘળા પરમાર્થભૂત સત્પદાર્થો ગુણ અને પર્યાયદ્વારા વ્યક્ત થાય છે. આ ગુણો અને પર્યાયો પણ 'સત્' છે. આમ, જૈનમત તથા ન્યાય–વૈશેષિકમત પ્રમાણે (૧) પુદ્ગલ એક બાહ્ય પરમાર્થભૂત 'સત્' છે (૨) 'દશ્યત્વ' વગેરે પદાર્થોના ઇંદ્રિયગ્રાહ્ય ગુણધર્મો પણ 'સત્' છે (૩) મૂળ પુદ્ગલોના પર્યાયરૂપે ઘડો પણ 'સત્' છે (અર્થાત્ ઘડો એ માટીનો પર્યાય અને માટી એ પરમાણુરૂપ પુદ્ગલદ્રવ્યનો પર્યાય છે.) આ મુદ્દાઓ પર એકમત હોવા છતાં, જૈનમત અને ન્યાય વૈશેષિકમત વચ્ચે, દ્રવ્યનો ગુણ અને પર્યાય સાથેનો શો સંબંધ છે, તે બાબત મતભેદ છે. ન્યાય-વૈશેષિકમતમાં પરમાણુદ્રવ્યને એકાંતપણે સ્વપ્રતિષ્ઠ (self–

identical), એકાંત નિત્ય (immutable) અને અતીન્દ્રિય (Transcendental) માનવામાં આવે છે, જે વસ્તુતઃ કૂટસ્થ પણાનેજ સૂચવે છે. જર્મન તત્ત્વજ્ઞાની કેન્ટે પણ આવું કૂટસ્થ દ્રવ્ય માન્યું હતું. બેશક, આ ગુણધર્મોનો મૂળ દ્રવ્ય સાથે ઘણો જ નિકટ સંબંધ છે પરંતુ તેમને જરૂર છૂટા પાડી શકાય છે, જુદા ગણી શકાય છે.

જીવાત્માના મોક્ષ વિષે, દાખલા તરીકે, નૈયાયિકો નવ-ગુણોચ્છેદના સિદ્ધાંતને માને છે. નવગુણોચ્છેદ એટલે નવ ગુણોને મૂળમાંથી-આત્મામાંથી દૂર કરવા. આ નવગુણોને જીવાત્મામાંથી નિર્મૂળપણે દૂર કરવાથી જીવાત્મામાં કોઇ ગુણો રહેતા નથી-જીવાત્મા ચેતનાના ગુણધર્મોથી પણ મુક્તબની જાય છે. ન્યાયના આ મતની જૈનો કડક ટીકા કરે છે. જો આપણે કોઇ વસ્તુના ધ્રુવત્વને અને તેના આધારભૂત દ્રવ્યના અવિનાશીપણાને નિશ્ચિત કરવું હોય તો તે વસ્તુના નિત્ય દ્રવ્ય અને તેના પરિવર્તનશીલ અથવા નાશવંત ગુણધર્મો વચ્ચેનો ભેદ પાડવો યોગ્ય ગણાય, પણ આનો અર્થ એ નથી કે કોઇપણ પદાર્થમાં એક બીજાથી અત્યંત ભિન્ન દ્રવ્યસ્વરૂપ અને પર્યાયસ્વરૂપ એવી બે વસ્તુ છે. અનુભવગમ્ય કોઇ એક વસ્તુ અવિભક્તપણે-સમગ્રરૂપે છે, માટે જ તેના આધારભૂત દ્રવ્ય અને પર્યાય બન્ને ખરી રીતે તદાત્મ અથવા એકરૂપ માનવાં જોઇએ. હવે, નૈયાયિકો એમ કહે છે કે-દ્રવ્ય અને પર્યાય વચ્ચેનો ભેદ સ્પષ્ટપણે ન સ્વીકારીએ તો વસ્તુનું આધારભૂત દ્રવ્ય પર્યાયના પરિવર્તન સાથે પરિવર્તન પામતું જશે અને બધા પર્યાયો સરવાળે એકરૂપ જ બની જશે. જૈનો આ હકીકતનો સ્વીકાર કરે છે અને કહે છે કે અમારું દૃષ્ટિબિંદુ બરાબર આ પ્રમાણે જ છે. કોઇપણ વસ્તુનું આધારભૂત દ્રવ્ય અનેક રૂપી કહી શકાય કારણ કે,

વખતોવખત, પર્યાયોના પરિવર્તન સાથે તેનું પણ પરિવર્તન થાય છે અને અનેક રૂપાતરો થયા છતા પર્યાયો, આધારભૂત નિત્યદ્રવ્યની અપેક્ષાએ એકરૂપ જ છે. આકાર એટલે પર્યાય વગરનુ કોઈ દ્રવ્ય રહી શકતુ નથી. પર્યાયદ્વારા જ તે મૂર્ત થઈ શકે છે એ રીતે મૂળદ્રવ્ય વગર પર્યાય પણ અસભવિત છે. જૈનો આ સિદ્ધાતને વિશ્વાતીત (Extra-mundane) ભૂમિકા સુધી લઈ જાય છે. મોક્ષાવસ્થામા મુક્ત જીવને પણ ગુણધર્મો અને પર્યાયો હોય છે. જૈનમત પ્રમાણે મુક્ત જીવાત્મા, અનત આનદ, અનત શક્તિ વગેરે ગુણો ધરાવે છે અને સ્વગત પર્યાયાન્તરો પામ્યા જ કરે છે. આમ જૈન સિદ્ધાત અનુસાર દ્રવ્ય અને પર્યાયનો આવશ્યક સબધ મનાયો છે.

(૪) છેલ્લે વાણી અને વ્યવહાર વચ્ચેના સબધ વિષે થોડુક કહીશુ. કોઈપણ માણસનુ કથન એના અનુભવને વ્યક્ત કરે છે, એ વસ્તુ સામાન્ય રીતે આપણે માનીએ છીએ પણ તે પણ વિવાદાસ્પદ ઠરી છે. બૌદ્ધ તત્ત્વજ્ઞાની **ધર્મોત્તર**નુ કહેવુ એમ છે કે વાણીના પ્રયોગદ્વારા બાહ્ય વસ્તુનુ યથાર્થ સ્વરૂપ વ્યક્ત થતુ નથી. શબ્દો અને વસ્તુ એ મૂળમા એકરૂપ નથી. જો એકરૂપ હોત તો જગતમા એકલા શબ્દો જ હોત અથવા એકલી વસ્તુઓ જ હોત, પણ શબ્દો છે અને વસ્તુઓ પણ છે. એ હકીકત બતાવી આપે છે કે શબ્દો અને વસ્તુઓ મૂળમા એકરૂપ નથી વળી એમ પણ કહી શકાય તેમ નથી કે શબ્દોથી વસ્તુઓ ઉત્પન્ન થાય છે અથવા તો વસ્તુઓથી શબ્દો ઉત્પન્ન થાય છે જો વસ્તુઓથી તેને લગતા શબ્દો ઉત્પન્ન થતા હોત, તો વસ્તુઓથી ભરેલું આ જગત સતત અવાજ કરતુ જગત હોત તેથી ઊલટુ શબ્દોથી વસ્તુઓ

ઉત્પન્ન થતી હોત તો માત્ર શબ્દોચ્ચાર કરવાથી જ ઇચ્છિત વસ્તુ પ્રાપ્ત બનતી હોત, પણ એવું તો બનતું નથી. સારી અથવા ભયંકર વસ્તુ, માત્ર તેનું નામ લેવાથી જ આપણી પાસે આવી પડતી નથી, ત્યારે જો શબ્દો અને વસ્તુઓ એક બીજાથી ભિન્ન છે અને એક બીજાનું કારણ બની શકતા નથી તો પછી એ બન્ને વચ્ચે કશો સંબંધ નથી, એમ માનવું જોઈએ.

શબ્દો અને વસ્તુઓનો પરસ્પર બીલકુલ સંબંધ નથી, એવા બૌદ્ધ મતનો પરિહાર કરતાં જૈનમત બતાવી આપે છે કે તાદાત્મ્ય અને કાર્ય-કારણ સંબંધ, શબ્દો અને વસ્તુઓ વચ્ચે નથી, છતાં બન્ને વચ્ચે 'વાચ્ય-વાચક' સંબંધ હોઈ શકે છે. આનો અર્થ એ છે કે-શબ્દો અને વસ્તુ એવી રીતે પરસ્પર સંકળાયેલાં છે કે શબ્દો વસ્તુનો નિર્દેશ કરે છે અને વસ્તુ શબ્દોથી નિર્દિષ્ટ બને છે. નૈયાયિકો તો એમ માને છે કે સૃષ્ટિના આરંભમા દરેક પદનો અર્થ ઇશ્વરે નક્કી કરી નાંખ્યો છે. આ બાબતમાં જૈનમત પ્રમાણે ઇશ્વરની કશી જરૂર નથી. જૈનો પ્રમાણે દરેક શબ્દ(પદ)ને જગતના દરેક પદાર્થોનો અર્થ વ્યક્ત કરવાની શક્તિ છે, પરંતુ તેની મૂળ અનંત શક્તિ સ્થિતિ-સંયોગદ્વારા મર્યાદિત બનીને અમુક ચોક્કસ અર્થ નિશ્ચિત કરે છે. ટૂંકામાં શબ્દોદ્વારા કરાયેલું વાક્ય-વિધાન વ્યક્તિથી બાહ્ય એવા જગતની અભિવ્યક્તિ કરી શકે છે.

જ્ઞાનની શરતો વિષે ઉપર ચર્ચા કરી છે તે પરથી જણાયું હશે કે વિરોધીઓનાં મંતવ્યો તદ્દન ખોટાં ન હતાં, પણ એકાંતપણે કરાયેલાં જણાતાં હતા. અમુક અંશે સત્યતાનો દાવો તેઓ કરી શકે, પણ પોતાના એકાંગી તથા અધૂરા મતને સંપૂર્ણ

સિદ્ધાંત તરીકે ઠરાવવા તેમનો પ્રયત્ન ખોટો છે. દાખલા તરીકે જો કોઇ માણસ, એકાદ ક્ષણ ટકી રહેનારા અનુભવ પર પોતાનું બધું ધ્યાન કેન્દ્રિત કરે, તેની શી ઉપયોગિતા છે તેનો વિચાર કર્યા કરે, તો સંભવ છે કે તેની વિચારસરણિ શૂન્યવાદી અથવા ક્ષણિક-વિજ્ઞાન-વાદીના જેવી થઇ જશે. આ માણસ અમુક અંશે સાચો પણ હોય. પરંતુ, જેમ બૌદ્ધોનું કથન એકાંગી હોવાથી અસત્ય હતું તેમ, જો આ માણસ જ્ઞાતાના અને જ્ઞેયના સ્થિર તત્ત્વોનો ઇન્કાર કરીને એમ કહે કે ' सर्वं क्षणिकं क्षणिकं ' તો તેનું કથન ખોટું છે. એવી રીતે, આ અનંત નામરૂપવાળા અને વિનાશી જગત્ પરથી પોતાનું ધ્યાન ખસેડીને તેના મૂળભૂત આધાર પર કેન્દ્રિત કરે તો તેનું દષ્ટિબિંદુ અદ્વૈત વેદાંતના જેવું બને. તે એમ કહે કે પરમાર્થભૂત ' સત્ ' એક સ્વપ્રતિષ્ઠ અને કૂટસ્થ પદાર્થ છે અને તે અવિભક્ત અને અવિભાજ્ય છે, એકમ્ 'સત્' છે. આ કાંઇ તદ્દન યુક્તિવિહીન મત નથી. માત્ર, જગતની અનુભવગમ્ય વિવિધતાનો સાવ નિષેધ આમાં નથી, એટલું આપણે જોવું જોઇએ. માયાવાદી વેદાંત નિત્યદ્રવ્યની કૂટસ્થતા પર એકાંતપણે ભાર મૂકે છે-તે એટલો બધો ભાર મૂકે છે કે અનુભવગમ્ય વિવિધતાનું અસ્તિત્વ જ માર્યું જાય છે! ન્યાયવૈશેષિકો એટલા પૂરતા સાચા છે કે રૂપાંતરોમાં ધ્રુવ રહેતાં એવા નિત્યદ્રવ્યથી એકાંતે ભિન્ન અનિત્યદ્રવ્ય તેમણે સ્વીકાર્યું. પણ પર્યાયો નિત્યદ્રવ્યને સ્પર્શી શકતા જ નથી, એમ જ્યારે તેઓ કહે છે ત્યારે તેમનું મંતવ્ય ખોટું ઠરે છે; કારણ કે- યથાર્થ અનુભવની મર્યાદાઓનું તેઓ ઉલ્લંઘન કરે છે!

વાણી વસ્તુઓનો સ્વભાવ સંપૂર્ણપણે વ્યક્ત કરી શકતી નથી, એમ માનનારાઓનું મંતવ્ય પણ અમુક અંશે સાચું છે.

અમુક અર્થમાં બધી વસ્તુઓ અને તેમનું સંવેદન થવું, એ બૌદ્ધોની પરિભાષા વાપરીએ, તો 'સ્વલક્ષણ' છે એટલે કે ખાસ વિશિષ્ટ લક્ષણ અથવા ધર્મવાળાં છે અને ભાષાના શબ્દો વસ્તુતઃ કલ્પનાઓને અને સામાન્ય વિચારો(ideas)ને વ્યક્ત કરે છે. બૌદ્ધો આ હકીકતને બરાબર રજૂ કરે છે, માટે જ વાણી એ વસ્તુધર્મને બરાબર વ્યક્ત કરી શકતી નથી, એવો જે તેમનો દાવો છે, તેમાં તથ્યાંશ છે. પરંતુ અનુભવગમ્ય વસ્તુની વિશિષ્ટતા (સ્વલક્ષણતા) ઉપર તેઓ એકાંતપણે જે ભાર મૂકે છે, તે તદ્દન ખોટું છે. આવી રીતે ભાર મૂકવામાં તેઓ એક વાત ભૂલી જાય છે કે દરેક અનુભવગમ્ય વસ્તુમાં **સામાન્ય અને વિશેષ બંને એકી સાથે વ્યક્ત થાય એવો પર્યાય છે**: તદુપરાંત સ્થિતિ સંયોગો પણ શબ્દોથી વ્યક્ત થતાં વિચારોનાં સ્વરૂપને બદલાવી કે મર્યાદિત કરી શકે છે, એ વાત પણ તેઓ ભૂલી જાય છે, માટે વસ્તુના સ્વભાવને વ્યક્ત કરવાની શબ્દની આત્યંતિક અશક્તિને માનનારા બૌદ્ધોનો સિદ્ધાંત એકાંતપણાના હાસ્યાસ્પદ છેડા સુધી પહોંચી જાય છે.

ઉપરની ચર્ચામાં એટલું તો સ્પષ્ટ થયેલું દેખાશે કે વિરોધીઓનાં મંતવ્યો અમુક અંશે સાચાં અને અમુક અંશે ખોટાં છે. ખોટાં એટલા માટે કે તેઓ એકાંતદૃષ્ટિને પકડી રાખે છે. યથાર્થજ્ઞાન એટલે વસ્તુનું બધી દૃષ્ટિએ જ્ઞાન. ફરી વાર આપણે આંબાના ફળનું ઉદાહરણ જે આપ્યું હતું તેના તરફ વળીએ. આંબાની આગળ ઉપસ્થિત થયેલો માણસ નીચેમાંથી કોઈપણ એક વિધાન કરી શકે છે—

(અ) જગતનો સર્વ અનુભવ અને જગતની બધી ઘટનાઓ (Phenomena) એકાંતે અસત્ હોવાથી સઘળું શૂન્ય છે.

(આ) આ ક્ષણે, ફલોત્પાદક આંબાને જોવાથી તેનો ક્ષણિક વિચાર ઉત્પન્ન થાય છે, માટે ક્ષણ પૂરતો આંબો છે.

(ઇ) ફલોત્પાદક આંબાનો મનમાં ઉત્પન્ન થયેલો ક્ષણિક વિચાર છે અને ક્ષણ પૂરતો ફલોત્પાદક આંબો છે.

(ઉ) ફલોત્પાદક આંબો અને તેનો વિચાર બન્ને 'અસત્' છે, પણ એ બન્ને પાછળ રહેલ મૂળભૂત દ્રવ્ય એ જ 'સત્' છે.

(ક) હું, એક પરમાર્થભૂત સત્પદાર્થ તરીકે, કોઇ પણ ગુણધર્મથી રહિત છું. મને જે આ ફલોત્પાદક આમ્રવૃક્ષનુ જ્ઞાન થાય છે, તે જો કે દેખાય છે સ્વકીય, પણ બહારથી મારા પર લાદવામાં આવ્યું છે. એવી જ રીતે આંબાનું મૂળદ્રવ્ય પણ ગુણધર્મ વગરનું છે. ફલોત્પાદકત્વરૂપનો પર્યાય તેના પર બહારથી લાદવામાં આવ્યો છે.

(ખ) ફલોત્પાદક આમ્રવૃક્ષનું વિશિષ્ટ અસ્તિત્વ છે. તેનું જ્ઞાન થવાનો વિશિષ્ટ અનુભવ પણ છે. આ બે વિશિષ્ટતાઓ એવી છે કે ભાષાદ્વારા તે બરાબર અભિવ્યક્ત થઇ શકતી જ નથી. 'આ આંબો ફળોને ઉપજાવે છે.' એવો શબ્દપ્રયોગ પણ અધૂરો છે.

હવે ઉપરનો દરેક વાકયપ્રયોગ અમુક દષ્ટિએ સાચો છે એટલું જ નહિ પણ દરેકમાં ભિન્નભિન્ન રીતે સત્યનો અંશ પણ છે. પણ આમાંનો એક પણ વાકયપ્રયોગ નિરીક્ષણના વિષય બનેલ આંબાનું સંપૂર્ણ અને સાચું જ્ઞાન આપી શકતો નથી. અનુભવગમ્ય વસ્તુનું સાચું જ્ઞાન તો ત્યારે થાય કે જ્યારે નીચે બતાવેલ જ્ઞાન પદ્ધતિ પ્રમાણે તે પ્રાપ્ત થયું હોય.

હું, કે જે વસ્તુતાએ નિત્ય, ચેતનામય, સત્ જ્ઞાતા છું, તે અમુક સમયને માટે, સત્ દ્રષ્ટા(અનુભવનાર)ના પર્યાયને પામેલો, એવો હું, મારાથી બાહ્ય સદ્‌રૂપ, ફલોત્પાદક આમ્રવૃક્ષને જોઉં છું, એમ કહી શકાય.

આ પ્રમાણે યથાર્થજ્ઞાન, એ, નિરીક્ષણ હેઠળ આવેલી વસ્તુનો બધી દૃષ્ટિએ વિચાર કરવાથી થાય છે. આ વિચારો છૂટાછવાયા ન હોવા જોઇએ, પરંતુ એ બધા વિચારો વસ્તુની સાથે સાંકળીને વસ્તુનું સમગ્ર અને સંપૂર્ણ દર્શન કરાવે એવી રીતે સમન્વિત કરવા જોઇએ. યથાર્થજ્ઞાનનું આ મહત્ત્વનું લક્ષણ ધ્યાનમાં રાખવું બહુ જરૂરી છે કારણ કે જૈનદર્શનના વિશિષ્ટતત્ત્વ તરીકે પ્રસિદ્ધ એવો 'સ્યાદ્‌વાદ' અથવા 'અનેકાન્તવાદ' જ સાચી જ્ઞાનપ્રક્રિયાનો માર્ગ બતાવે છે, એવો જૈનદર્શનનો દાવો છે. હવે પછીથી જે પ્રકરણો વાચકને વાંચવામાં આવશે તેમાં, સાચું જ્ઞાનદર્શન કરાવવાનો તેનો દાવો કેવી રીતે સાચો ઠરે છે, તે બતાવવાનો પ્રયત્ન કરવામાં આવશે. તમામ એકાંતપણે કરાયેલાં દૃષ્ટિબિંદુઓની સમીક્ષા તેમાં જોવામાં આવશે અને અનુભવ પરત્વે કરાયેલાં તમામ એકાંગી અથવા એકપક્ષી મંતવ્યોનો સમન્વય કરીને સંપૂર્ણ સત્ય જ્ઞાન કેવી રીતે પ્રાપ્ત થાય, એ બતાવવાને પ્રયત્ન કરવામાં આવશે.



પ્રકરણ ૧.

સમસંગનયનો મૂળભૂત સિદ્ધાંત

કોઈપણ વસ્તુનું સાચું જ્ઞાન પ્રાપ્ત કરવું હોય તો તેના ચોક્કસ સ્વરૂપને બરાબર સમજવું જોઇએ. દરેક વસ્તુના ગુણ-ધર્મો અને સ્વભાવો લગભગ **અસંખ્ય અથવા અનંત છે, એમ કહીએ તો ચાલે.** આમાંના કેટલાક ગુણધર્મો જ્ઞાત હોય છે અને બાકીના ધર્મો અજ્ઞાત હોય છે. આ અજ્ઞાતધર્મો, જેમ જેમ ભૌતિકવિજ્ઞાનો આગળ વધતાં જાય છે, તેમ તેમ અજ્ઞાત મટી જઈ જ્ઞાત બનતા જાય છે. સંપૂર્ણ જ્ઞાનના આદર્શમાં સર્વજ્ઞતા જ હોય. આવા જ્ઞાનમાં વસ્તુના જ્ઞાતધર્મોનું અને અજ્ઞાતધર્મોનું સમ્યગ્જ્ઞાન આવી જાય છે. આવા જ્ઞાનને વ્યક્ત કરવા માટે લગભગ અનંત વાક્યપ્રયોગો કરવા પડે. ચાલુ વ્યવહારમાં આવું જ્ઞાન પ્રાપ્ત થવું એ સ્પષ્ટ રીતે અશક્ય જ છે.

ત્યારે જેને આપણે તત્ત્વનું જ્ઞાન કહીએ છીએ, એનો અર્થ શો ? અહિં એ યાદ રાખવું જોઇએ કે જે રીતે ભૌતિક વિજ્ઞાન પદાર્થના પર્યાયોને (ગુણધર્મોને) શોધી કાઢે છે, તેવું કાર્ય તત્ત્વજ્ઞાન કરતું નથી. કોઈપણ પદાર્થના શા શા ગુણ-ધર્મો છેઃ તેની શી શી શક્યતાઓ છે, તે વગેરે તપાસવાનું કામ

તત્ત્વજ્ઞાનનુ નવી વસ્તુમા અસખ્ય સ્વભાવસિદ્ધ ગુણધર્મો રહેલા હોય છે જ, તેનો સ્વીકાર કરીને તત્ત્વજ્ઞાન આગળ વધે છે. આ ગુણધર્મોનો વસ્તુ સાથે કયા પ્રકારનો સબધ છે તે તપાસવાનુ કામ તત્ત્વજ્ઞાનનુ છે પ્રારભમા જ તત્ત્વજ્ઞાનને એક મુશ્કેલી નડે છે, તે એ છે કે–વસ્તુના ગુણધર્મો અગણિત હોય છે આમાથી કેટલાક જ્ઞાત છે, કેટલાક અર્ધજ્ઞાત છે અને બીજા ગુણધર્મો સપૂર્ણ અજ્ઞાત છે આવી સ્થિતિમા, વસ્તુ કે જે ગુણધર્મોનો આધાર છે અને જેના આશ્રયે ગુણધર્મો રહે છે, તે વસ્તુની સાથે ગુણધર્મોનો શો સબધ છે, તે નક્કી કરવુ લગભગ અશક્ય છે વસ્તુના યથાર્થજ્ઞાનની પ્રાપ્તિમા આ પ્રારભિક મુશ્કેલી ખરેખર મોટી છે આ મુશ્કેલીને કારણે જ તત્ત્વજ્ઞાનના ઇતિહાસમા સશયવાદના જુદા જુદા પ્રકારો ઉત્પન્ન થયા હતા અને સત્યના ઘણાય પ્રામાણિક જિજ્ઞાસુઓએ સત્ય પ્રાપ્તિની આશા છોડી દીધી હતી

દાર્શનિક તત્ત્વવિચારની બાબતમા નર્યો સશયવાદ કાયમ ટકી શકે નહિ સત્ય કોઈ જાણી શકતુ નથી, એવુ અનુમાન બાધવુ, એ પણ એક પ્રકારનુ સ્વયનિર્ણીત સત્ય જ છે ને! માટે આવી મુશ્કેલીમાથી છૂટવાનો અને યથાર્થજ્ઞાનને શક્ય બનાવવાનો એક જ માર્ગ છે વસ્તુના જ્ઞાતધર્મો પૈકી એક ધર્મ ચૂટી કાઢી તેનો વસ્તુ સાથેનો કેવો સબધ છે, તેનો અભ્યાસ કરવો હવે વસ્તુના જે બીજા ધર્મો રહ્યા તે કા તો તે ચૂટી કાઢેલા ધર્મની સાથે અમુક અશે તાદાત્મ્ય ધરાવે છે અથવા તો તદ્દન ભિન્ન છે પહેલી બાબતમા તો સ્પષ્ટ છે કે ચૂટી કાઢેલ ધર્મનો વસ્તુ સાથેનો સબધ અને બાકી રહેલા ધર્મોનો વસ્તુ સાથેનો સબધ, એ બન્ને એક જ હશે ભિન્ન ધર્મોના બાબતમા પણ જરા વિચાર કરીશુ તો જણાઈ આવશે

કે ખાસ કોઇ મુશ્કેલી નડતી નથી. સઘળા સંબંધોનો મૂળ આધાર શો છે, તેનો વિચાર તત્ત્વજ્ઞાન કરે છે. વસ્તુના ગુણુધર્મો એક બીજાની સાથે મળતા આવતા હોય અથવા ગમે તેટલા ભિન્ન હોય, પણ છેવટે તો વસ્તુના જ ગુણુધર્મો છે ને? માટે જે નિયમ વસ્તુ અને તેના એકાદ ગુણુધર્મ સાથેના સંબંધનો છે, તે જ નિયમ બીજા ગુણુધર્મો સાથેના વસ્તુના સંબંધ વિષે લાગુ પાડી શકાશે.

વસ્તુ અને તેના ગુણુધર્મો વચ્ચે સંબંધ કેવી રીતે નિર્ણીત થાય છે, એ તપાસવા પહેલાં, ગુણુધર્મો સંબંધે થોડી હકીકત નોંધી લઇએ. અગાઉ જણાવ્યા પ્રમાણે આ ગુણુધર્મો એક બીજા સાથે તદાત્મ છે અથવા તો ભિન્ન છે. જ્યાં જ્યાં આ તાદાત્મ્ય અથવા ભિન્નતા નક્કી કરી શકાતાં નથી, ત્યાં ત્યાં આપણે ઉપચારનો પ્રયોગ કરીએ છીએ. ઉદાહરણુ તરીકે આપણે એક કેરીનું દૃષ્ટાંત લઇએ. કેરીમાં (૧) મધુર રસ અને (૨) પીળો રંગ છે. એક રીતે જોઇએ તો મધુર રસ અને પીળો રંગ સમન્વિત છે, કારણુ કે (૧) કાળની અપેક્ષાએ બન્ને સાથે જોવામાં આવે છે. જ્યારે કેરીનો રંગ પીળો થાય છે ત્યારે તેમાં મીઠાશ ઉત્પન્ન થાય છે. (૨) મધુર રસ અને પીળો રંગ બન્ને કેરીના ગુણુધર્મો છે, માટે ગુણુધર્મોની ઉત્પત્તિની દૃષ્ટિએ કેરીનું ગળપણુ અને પીળો રંગ તદાત્મ બની જાય છે. (૩) જે એક કેરીમાં પીળો રંગ જોવામાં આવે છે તે જ કેરીમાં મધુર રસ સમન્વિત છે, માટે બન્ને ગુણુધર્મોના આધારભૂત દ્રવ્ય પરત્વે તે બન્ને ગુણુધર્મો એક બીજા સાથે સમાનાધિકરણુ છે, એમ કહી શકાય. (૪) મધુર રસને કેરીમાંથી છૂટો પાડી શકાતો નથી માટે તેનો કેરી સાથે ગાઢ સંબંધ છે અને એવી જ રીતે પીળા રંગનું પણુ સમજવું. બન્નેનો મૂળ દ્રવ્ય

સાથે તાદાત્મ્ય સંબંધ છે. (૫) મધુરરસને કારણે કેરીના સ્વભાવમાં ફેરફાર થાય છે અને પીળા રંગથી પણ એવું જ પરિવર્તન થાય છે, માટે, મૂળદ્રવ્યમાં પરિવર્તન કરી શકે છે, તે કારણે આ બન્ને ગુણધર્મો સમાન કહી શકાય. (૬) વળી કેરીનો જે ભાગ પીળો છે, તેમાં મધુર રસ છે તેથી જ મધુરપણું અને પીળાપણું કેરીમાં સ્થિતિ કરીને રહે છે, માટે એકરૂપ કહી શકાય. (૭) મધુરપણાની સાથે કેરીનો તાદાત્મ્ય સંબંધ કેરીના પીળા રંગ સાથેના તાદાત્મ્ય સંબંધ જેવો ગણી શકાય, માટે જ આ કારણે આ બન્ને ગુણધર્મો એકરૂપ કહી શકાય. હવે આમાં **બે જાતનાં સંબંધો થયા.** તાદાત્મ્ય સંબંધ પ્રમાણે ગુણધર્મ દ્રવ્યની સાથે ઓતપ્રોત થઈ ગયેલા જણાય છે. જ્યારે **કેવળ સંયોગ સંબંધમાં દ્રવ્ય અને ગુણધર્મનો ભેદ પરખાઇ આવે છે.** (૮) વાણીવ્યવહારમાં પણ 'પીળી કેરી મીઠી છે.' એ વાક્યપ્રયોગ કરીને પીળાપણું અને મધુરપણું એકરૂપ બતાવી શકાય છે. જ્યારે કેરીમાં મધુર રસ જોવામાં આવે છે ત્યારે સાથેાસાથ તે પીળી છે. અને જ્યારે **તે પીળી છે ત્યારે તે મીઠી છે.** એમ કેરીનાં બન્ને વર્ણનો સમાન બની જાય છે. ગમે તે એક વર્ણનથી બન્ને ગુણધર્મોનો બોધ થાય છે.

હવે કોઇ પણ વસ્તુને બરાબર સમજવા માટે તેના અનંત ગુણધર્મોને જાણવાની જરૂર પણ નથી. જ્ઞાનપ્રક્રિયામાં ટૂંકાવીને ચલાવી શકાય. વસ્તુના જુદાજુદા અનેક ધર્મોને, શક્ય હોય ત્યાં એકરૂપ ગણીને ગુણધર્મોનો વસ્તુની સાથે સંબંધ છે, તે નક્કી કરી શકાય. એકાદ મુખ્ય ગુણધર્મને લઇને વસ્તુની સાથે સંબંધિત કરીને જ્ઞાનપ્રક્રિયા સરળ બનાવાય અને અનંત ગુણધર્મો તપાસવાની માથાકૂટ મટી જાય.

ખરી રીતે ભૌતિક વિજ્ઞાનો (Empirical Sciences) આવી જ રીતે કાર્ય કરે છે. અનંત ગુણધર્મોનું એકીકરણ અથવા મુખ્ય ગુણધર્મ પકડીને વસ્તુનું યથાર્થસ્વરૂપ કેવી રીતે નક્કી થઈ શકે, એ જ વિજ્ઞાનની કાર્યપદ્ધતિ છે. હમેશાં જુદા જુદા ગુણધર્મોનું એકરૂપ કરવું એ શકય નથી અને જ્યાં ગુણધર્મો એકબીજાથી વાસ્તવિકરૂપે અત્યંત ભિન્ન હોય, ત્યાં એકીકરણ કરવું ઇચ્છનીય પણ નથી. દાખલા તરીકે આપણે કેરીનું ઉદાહરણ ફરીથી લઈએ. તેનામાં (૧) લંબગોળ આકૃતિ અને (૨) પકવત્વ છે. આ બે ગુણધર્મો એકરૂપ ન બની શકે અને તેનું એકરૂપત્વ કરવું એ ઠીક પણ નથી. કેરીના યથાર્થ જ્ઞાન માટે, આ બે ગુણધર્મોને પૃથક્ તપાસવા જોઈએ. કારણ કે (૧) કેરી લીલા રંગની ને કાચી હતી ત્યારે પણ તેનો લંબગોળ આકાર હતો. (૨) લંબગોળ આકૃતિવાળી કેરી પકવ ન પણ હોય, માટે જ લંબગોલત્વ અને પકવત્વ એ તદ્દન ભિન્ન ગુણો છે. (૩) જે કારણથી કેરીની લંબગોળ આકૃતિ બને છે, તે કારણથી તેનામાં મીઠાશ આવતી નથી, માટે મૂળ દ્રવ્ય પરત્વે પણ આ બન્ને ગુણો જુદા ઠરે છે. (૪) લંબગોલત્વ અને પકવત્વનો કેરી સાથેનો આંતર સંબંધ પણ જુદી જુદી રીતે છે. (૫) કેરી લંબગોળ છે, એમ બોલવાથી તે પાકેલ છે એવો અર્થ નીકળતો નથી. તેથી આ ગુણપર્યાયો પણ જુદા જુદા છે. (૬) કેરીની સાથે લંબગોલત્વનો જે રીતે સંબંધ છે, તે પકવત્વના સંબંધથી સ્થાન પરત્વે જુદી જાતનો છે. (૭) ગુણધર્મોનાં સંયોગની દૃષ્ટિએ પણ પકવત્વ અને લંબગોલત્વ કેરીમાં જુદી જુદી રીતે ઘટાવાય છે. (૮) 'પાકી કેરી' એ શબ્દપ્રયોગથી 'લંબગોલાકૃતિ' એવો અર્થ નીકળતો નથી, માટે વાણીવ્યવહારમાં પણ પકવત્વ અને લંબગોલાકૃતિત્વ એ જુદા ગુણધર્મો ઠરે છે.

હવે સમાન અથવા એકરૂપ ગુણધર્મો વસ્તુમાં છે, એ શોધવાનું કામ જો વિજ્ઞાનનું છે, એમ આપણે કહીએ તો ભિન્ન ગુણધર્મોને જુદા પાડવાનું કામ પણ વિજ્ઞાનનું જ છે. અને આ સ્થળે ફરી વાર વિજ્ઞાનનું કાર્યક્ષેત્ર તથા તત્ત્વજ્ઞાનના કાર્યક્ષેત્ર વચ્ચેનો ભેદ નજર આગળ રાખવાની જરૂર છે. નિરીક્ષણો અને પ્રયોગોદ્વારા વસ્તુના ગુણધર્મો નક્કી કરવાનું કામ વિજ્ઞાનનું છે. આ ગુણધર્મો એક રૂપ છે કે ભિન્ન છે, તે આ રીતે વિજ્ઞાન નક્કી કરે છે. એથી ઊલટું તત્ત્વજ્ઞાનમાં અગાઉથી નક્કી કરેલા સિદ્ધાંતો અને શરતો વડે, વસ્તુના ગુણધર્મની એકતા અથવા વિવિધતા નક્કી કરાય છે. ઉપરોક્ત જણાવેલ આઠ મુદ્દાઓ, વસ્તુજ્ઞાન માટે નક્કી થઈ શકે એવા સિધ્ધાંતોની શરતો જેવા છે અને વસ્તુના ગુણધર્મોની સમાનતા અથવા ભિન્નતા તે વડે નક્કી થાય છે. જૈન તત્ત્વજ્ઞોએ આ પ્રક્રિયા શોધી કાઢી એ ખરેખર પ્રશંસનીય છે. ઉપરના આઠ મુદ્દાઓને પારિભાષિક શબ્દોમાં વર્ણવીએ તો તે અનુક્રમે (૧) કાલ (૨) આત્મરૂપ (૩) અર્થ (એટલે આધાર) (૪) સંબંધ (૫) ઉપકાર (૬) ગુણિદેશ (૭) સંસર્ગ અને (૮) શબ્દ છે.

કોઈ પણ પદાર્થનું જ્ઞાન તે વિષે કરાયેલા વિધિવાક્યથી નિર્દિષ્ટ થાય છે. અને આ વિધિવાક્ય પદાર્થમાં કયા ગુણધર્મો છે અથવા પદાર્થને કયા ગુણધર્મો હોઇ શકે તે શબ્દદ્વારા સ્પષ્ટ કરે છે. જે વાક્યમાં ઉપર જણાવેલી રીતે 'એક ગુણધર્મ બીજા ગુણધર્મ સાથે એકરૂપ બનાવી શકાય, તે વાક્યને અંગ્રેજીમાં ' Synthetic Judgment ' કહેવાય છે એટલે કે 'સકલાદેશ' વાક્ય અને જે વાક્યદ્વારા વસ્તુના ગુણધર્મોને પૃથક્ રીતે સ્પષ્ટ ભિન્ન બતાવી શકાય તેને ' Analytic Judgment ', એટલે ' વિકલાદેશ ' વાક્ય કહેવાય છે.

પ્રમાણોદ્વારા આપણને નિરીક્ષણ હેઠળની વસ્તુનો 'સકલ'-બોધ થાય છે. પ્રત્યક્ષમાં, દાખલા તરીકે, વસ્તુનું સમગ્ર દર્શન થાય છે; અને સ્મૃતિજ્ઞાનમાં, વસ્તુના જેટલા ગુણધર્મો યાદ રહ્યા હોય, તે બધાનું જ્ઞાન થાય છે. વસ્તુના વિચારમાં, પર્યાયોમાં નિત્ય રહેતા દ્રવ્યનું જ્ઞાન અથવા તો સામાન્ય તત્ત્વનું જ્ઞાન થાય છે, જે 'સામાન્ય' દરેક વ્યક્તિમાં પ્રતીત થાય છે. અનુભવથી કરાયેલી વ્યાપ્તિ(Induction)માં અનુભવગમ્ય એક વસ્તુસમૂહનો બીજા વસ્તુસમૂહ સાથેનો સંબંધ નક્કી કરાય છે, જ્યારે નિગમન પદ્ધતિ(Deduction)થી વ્યાપ્તિવડે સ્થાપિત કરેલું સામાન્ય સત્ય વિશિષ્ટ હકીકતને લાગુ પાડવામાં આવે છે. આગમદ્વારા જ્ઞાનથી 'સનાતન સત્યો' વિષે સંપૂર્ણ માહિતી મળે છે. આવી રીતે પ્રમાણોથી વસ્તુનો સમ્યગ્-બોધ થાય છે. આવા જ્ઞાનને 'સકલ' કહેવાય છે.

જૈનો નયને જ્ઞાનપ્રાપ્તિનું સાધન ગણે છે, પણ નયદ્વારા પ્રાપ્ત થએલું જ્ઞાન એકાન્તિક એટલે એકપક્ષીય અથવા આંશિક હોવાનો ઘણો સંભવ છે. જે સાત નયો સ્વીકારવામાં આવ્યા છે, તમાંનો પહેલો નય 'નૈગમ' કહેવાય છે. અધૂરા જ્ઞાનના ઘણા પ્રકારો નૈગમનય હેઠળ મૂકવામાં આવે છે. અને અહીં આપણે એકાદ પ્રકારને તપાસીશું. કોઈવાર કોઈ વસ્તુનો નિર્દેશ તેના પ્રયોજનથી સૂચિત થાય છે. દાખલા તરીકે કોઇ માણસ, લાકડાં, ચોખા, પાણી, વાસણ ઇત્યાદિ લઇ જતો હોય અને આપણે તેને પૂછીએ કે-ભાઇ તુ શું કરે છે ? અને તે જવાબ આપે કે 'હું રાંધું છું.' આ વાક્ય-પ્રયોગમાં તે જે વસ્તુઓ લઈ જાય છે, તેનું વાસ્તવિક વર્ણન નથી પણ જે પ્રયોજન માટે લઈ જાય છે, તે મુખ્યતઃ બતાવે

છે. આ નૈગમપધ્ધતિવાળા જ્ઞાનનો એક પ્રકાર છે, અને તેમાં એકપક્ષી અથવા અધૂરી વિગત જણાવેલી હોય છે. **સંગ્રહ**નયમાં માત્ર સામાન્ય ગુણધર્મો હોય છે. જ્યારે **વ્યવહાર**નયમાં કોઇ ખાસ વિશેષતા તરફ આપણું ધ્યાન ખેંચાય છે. **ઋજુસૂત્ર** નયમાં, અમુક ક્ષણે રૂપાંતર પામતી વસ્તુ તરફ આપણું લક્ષ જાય છે. આ બધા નયોમાં, વસ્તુનું એકાંગી જ્ઞાન થાય છે. બાકીના ત્રણ નયોમાં શબ્દના અર્થો સંબંધે ચર્ચા છે અને દરેકમાં મર્યાદિત દષ્ટિબિંદુ છે. અનેક પર્યાય-શબ્દોનો એક અર્થ માનવો એમ શબ્દ-નય દર્શાવે છે. જેમકે 'વસ્ત્ર' 'લુગડું' -'કપડું'. તેનો સૂક્ષ્મભેદ ન વિચારતાં એક સમાન અર્થ લેવાનો નિર્દેશ કરે છે. **સમભિરૂઢ** નય, એથી ઉલટું એમ કહે છે કે **પર્યાયશબ્દોના** વ્યુત્પત્તિના ભેદથી અર્થનો ભેદ માનવો જોઇએ. **એવંભૂતનયમાં** વ્યુત્પત્તિથી ઉત્પન્ન થતો જે ક્રિયાનો ભાવ નીકળતો હોય, તે પ્રમાણે શબ્દ અર્થનો વાચક બને. જેમકે 'ગૌ' શબ્દની વ્યુત્પત્તિ 'ગમન કરે તે ગૌ અથવા ગતિ કરે તે ગાય.' ગમનક્રિયા કે ગતિ-ક્રિયામાં પ્રવર્તતી ગાય માટે જ આ નય-પ્રયોગ કરી શકાય.

આ સાત નયો એક પ્રકારનાં દષ્ટિબિંદુઓ છે. પ્રત્યેક નય દરેક વસ્તુની એક બાજુ છે, તેથી એના પર રચાયેલાં વિધાનો વિકલ કહેવાય છે. જેમ નયોને આપણે વિકલાદેશ કહ્યા, તેવી જ રીતે નિક્ષેપોનું પણ સમજવું. જેમકે, નામ નિક્ષેપમાં, **ગુણવંતરાય** નામના માણસમાં કોઇપણ ગુણ હોય જ નહિ. સ્થાપના નિક્ષેપમાં, વસ્તુ પોતે ન હોય પણ તેની પ્રતિકૃતિથી તેનો નિર્દેશ થાય. જેમકે **મહાવીરસ્વામીની** પ્રતિમા. દ્રવ્યનિક્ષેપમાં વસ્તુજ્ઞાન, ભૂતકાલીન દ્રવ્યગુણથી અથવા ભવિષ્યકાલીન દ્રવ્યગુણથી થાય છે. ભાવનિક્ષેપમાં

વસ્તુની વર્તમાન સ્થિતિ પર જ લક્ષ રહે છે, ભૂતકાલીન અથવા ભવિષ્યકાલીન સ્થિતિ જોવાની જરૂર નથી. આ નિક્ષેપોને પણ વિકલાદેશ કહી શકાય.

'સકલાદેશ' અને 'વિકલાદેશ' એવા બે વિભાગમા બધા વાક્યપ્રયોગોને વહેંચી નાંખવા, એ પણ વિવાદાસ્પદ હોઈ શકે. કોઇપણ એક વસ્તુને અનેક ગુણધર્મો હોય અને પ્રત્યેક ગુણધર્મમાં પણ સામાન્યતત્ત્વ અને વિશેષતત્ત્વ હોઈ શકે. વિશેષતત્ત્વ એટલા માટે કે તે વસ્તુમાં કોઇ એક ચોક્કસ ગુણધર્મ છે. અને સામાન્યતત્ત્વ એટલા માટે કે તે ગુણધર્મ આધારભૂતદ્રવ્યમાં બીજા ગુણોની પેઠે સમાન રીતે સમાઇ જાય છે. જેમ ગુણધર્મોનું દર્શન આપણે સામાન્યપણે અને વિશેષપણે કર્યું, તેવી જ રીતે વસ્તુનું પણ કરીએ. કોઇપણ વસ્તુ અનેકવિધ છતાં સંપૂર્ણરીતે સમન્વિત ગુણધર્મોનો આધાર છે. વસ્તુ એક હોવા છતાં વિવિધ રીતે પ્રતીત થાય છે. વસ્તુ અને તેનાં ગુણધર્મો બન્ને બહુરૂપી હોવાથી, તેને માટે કરાયેલા વાક્યપ્રયોગો અથવા વિધાનોને માત્ર સકલાદેશ કે માત્ર વિકલાદેશ કહેવા, એ અશકય બની જાય છે. સકલાદેશના જ્ઞાનમાં વસ્તુનું સમગ્રપણે જ્ઞાન હોવા ઉપરાંત તે વસ્તુ વિશિષ્ટસ્વરૂપે કેવી રીતે અભિવ્યક્ત થાય છે, તેનું જ્ઞાન પણ આવી જાય છે. હવે, વિકલાદેશમાં, વિશિષ્ટ ગુણધર્મવાળું, વસ્તુનું એક વિશિષ્ટરૂપ દેખાય છે. પણ સાથોસાથ આ પર્યાયોના આધારભૂત નિત્યદ્રવ્યની પણ ઝાંખી થાય છે. એટલે કે વાક્યપ્રયોગ અથવા બીજી રીતે કહીએ તો બધુ જ્ઞાન, એક રીતે સકલાદેશ છે અને બીજી રીતે વિકલાદેશ છે. આમ વાદિદેવસૂરિ નામના જૈનતત્ત્વવિચારકનું માનવું છે. વાદિદેવસૂરિનું એમ કહેવું છે કે સપ્તભંગીમાં આવેલો દરેક ભંગ, સકલા-

દેશ-સ્વભાવ અને ' વિકલાદેશ-સ્વભાવ ' બન્ને છે. આથી ઉલટું કેટલાક એમ માને છે કે દરેક વાક્યવિધાનમાં, કોઇ એક વસ્તુ અને જે એક ગુણધર્મ તેમાં આપણે આરોપિત કર્યો હોય, તે વિષેના જ્ઞાનનો નિર્દેશ થાય છે. અને સાચું જ્ઞાન, એટલે તે **વસ્તુ** (દ્રવ્ય) અને તેના **ગુણધર્મ**(પર્યાય) ના ચોક્કસ સંબંધનું જ્ઞાન. સામાન્ય રીતે વસ્તુજ્ઞાનમાં, આપણે વસ્તુને તથા તેના ગુણધર્મને સમગ્ર રીતે સમન્વિત થયેલ જોઇએ છીએ, પણ વસ્તુજ્ઞાનનું પૃથક્કરણ કરીશું તો આપણને જણાઇ આવશે કે આ વાત દેખાય તેવી સરલ નથી. એકાંગી જ્ઞાનને બદલે જ્ઞાન અનેકાંગી દેખાશે.

આ નિબંધના વિષયભૂત જૈનસપ્તભંગવાદ પ્રમાણે જ્ઞાનનાં અંગો બરાબર સાત છે અને દરેક અંગ પ્રમાણે વસ્તુ અને ગુણધર્મનો સંબંધ કાઇક નવીન જ દેખાશે. હવે પ્રત્યેક અંગવડે તો વસ્તુનું વિકલાદેશ જ્ઞાન થાય છે, પણ સાતે અંગો અથવા સાતે ભંગો ભેગા કર્યા પછી જે વસ્તુબોધ ઉત્પન્ન થાય છે, તે જ સાચું સમગ્ર જ્ઞાન અથવા સકલાદેશ કહેવાય છે. વળી આ સંબંધમાં એક ત્રીજો મત એવો છે કે આ સાત ભંગો પૈકી, પહેલો, બીજો અને ચોથો ભંગ, આટલા વિકલાદેશ છે અને બાકીના સકલાદેશ છે. ગમે તેમ હો, પણ જૈનતત્ત્વવિચારકોનું તો કહેવું છે કે-દરેક વસ્તુના જ્ઞાનની ઇચ્છા થાય છે, ત્યારે, તે બાબત સાત જાતના પ્રશ્નો આપણી સમક્ષ ખડા થાય છે અને તેનું પ્રતિબિંબ સાત ભંગોમાં પડે છે. કોઇ પણ વસ્તુના, તેના ગુણધર્મો સાથેના સંબંધ પરત્વે પણ, આવા પ્રકારના પ્રશ્નો ઉદ્ભવે છે. હવે જૈન-વિચારકો એમ માને છે કે કોઇપણ વસ્તુનું સ્વરૂપ જ એવું છે કે તેના માટે આપણે સાત જાતના પ્રશ્નો ઉઠાવી શકીએ,

એટલે કે આ પ્રશ્નોનો આધાર ખુદ વસ્તુ જ છે અને તે પ્રશ્નો નિરર્થક નથી. માટે સંપૂર્ણ જ્ઞાનમા આ સાત અંગો હશે-દ્રવ્યની દૃષ્ટિએ અને ગુણધર્મોની દૃષ્ટિએ. જર્મન ફીલસુફ **હેગલ** કહે છે કે 'The Real is Rational' અર્થાત સત્પદાર્થ, 'સંપૂર્ણ રીતે જ્ઞાનગમ્ય છે.' જૈન મત એને મળતો આવે છે, પણ **હેગલની** પધ્ધતિએ નહિ.

ઉપર પ્રમાણે અમે જે જ્ઞાનપ્રક્રિયાની ચર્ચા કરી છે, તે નર્યા સંશયવાદને યુક્તિયુક્ત જવાબ આપ્યા બરાબર છે. કોઈપણ વસ્તુને અનેક ગુણધર્મો છે અને આ અનેક ગુણધર્મોનુ જ્ઞાન જો આપણે પ્રાપ્ત કરવુ હોય તો આપણે વસ્તુના જ્ઞાનમા પણ અનેક તત્ત્વો અથવા અંગો સમાવી લેવા પડશે. વસ્તુ અનંતધર્માં હોવાથી તેનુ જ્ઞાન સર્વજ્ઞતામા પરિણમવુ જોઈએ. પરંતુ આપણા જેવા સામાન્ય સંસારી માણસોને આવુ જ્ઞાન સુલભ નથી છતા વ્યાવહારિક દૃષ્ટિએ વસ્તુનુ જ્ઞાન અશક્ય નથી. વસ્તુના અનેક ગુણ ધર્મો પૈકી એક વિશિષ્ટ પ્રતિનિધિરૂપ તેના ગુણધર્મને લક્ષમા રાખી, વસ્તુ સાથેના તેના સંબંધનો ખાસ અભ્યાસ આપણે કરી શકીએ. વસ્તુને પ્રધાન ગણીએ તો આ અભ્યાસથી સકલાદેશ પ્રાપ્ત થાય છે. અથવા વિશિષ્ટ ગુણધર્મ પર ભાર મૂકીએ તો તે જ્ઞાન વિકલાદેશ બનશે સકલાદેશ હો કે વિકલાદેશ હો, બન્નેમા સાત દૃષ્ટિ બિંદુઓ તો આવવાનાં જ. અને સમગ્ર સંપૂર્ણ જ્ઞાનમા આ સાતે દૃષ્ટિઓ વણાઈ જઈ આપણને એક સમ્યગ્દૃષ્ટિ, એક સમગ્રજ્ઞાન આપે છે. વસ્તુનુ આવુ સમગ્રજ્ઞાન દરેક પ્રામાણિક અને ધીરજવાળા જીજ્ઞાસુને પ્રાપ્ત થઈ શકે છે

જૈનમત પ્રમાણે સમ્યગ્જ્ઞાનનો અર્થ એવો થાય છે કે

વસ્તુનો જે સ્વ-ભાવ હોય છે, તેનું યથાર્થ દર્શન કરાવવું તે. દરેક વસ્તુનો સ્વ-ભાવ, 'અનેકમાં એક' ના જેવો હોય છે. દ્રવ્યરૂપે તે નિત્ય રહે છે અને પર્યાય રૂપે અનંત પરિવર્તનોને પામે છે. અનેક પરિવર્તનો છતાં તે એક જ રહે છે. વસ્તુના પ્રત્યેક સ્વરૂપમાં તે વસ્તુજ્ઞાનની સાથે સંબધિત હોવાથી, સાત ઉપાંગો જોવામાં આવશે. અનેકાન્તવાદ આ રીતે વસ્તુ-જ્ઞાનની દિશા બતાવે છે, અને સંશયવાદનો સંપૂર્ણ વિરોધ કરે છે.

પ્રકરણ ૧–પરિશિષ્ટ.

આ પ્રકરણની શરૂઆતમાં જૈન પારિભાષિક શબ્દ 'પર્યાય' ને બદલે ઘણે સ્થળે 'ગુણધર્મ' શબ્દનો પ્રયોગ કરેલો છે. મૂળ લેખકનો આશય એવો છે કે જૈન સિદ્ધાંતને જૈનેતરો સ્હેલાઇથી સમજી શકે, તે માટે તેવા શબ્દ પ્રયોગો આ નિબંધમાં કરાયેલા જોવામાં આવશે.



પ્રકરણ ૨.

પ્રથમ ભંગ

સપ્તભંગીમાંહિનો પ્રથમભંગ એમ બતાવે છે કે વસ્તુ અને તેનો કોઈ એક ગુણધર્મ એ બન્નેનો સંબંધ એવો છે કે તે સંબંધને આપણે એક ભાવવાચક વાકયમાં શબ્દોથી વ્યક્ત કરી શકીએ. જૈન તત્ત્વજ્ઞાનના ગ્રંથોમાં તેનો સુપ્રસિદ્ધ દાખલો ઘડાનો છે, આ ઘડામાં 'અસ્તિત્વ' નામનો ધર્મ દેખાવાથી આપણે કહીએ છીએ કે, ઘડો છે. अस्ति घटः।

આ ભાવવાચક વાકયમાં બે બહુજ અગત્યના અવ્યયો, જેમકે "स्यात्" અને "एव" ઉમેરવામાં આવે છે. પ્રથમ અવ્યય જે 'स्यात्' છે, તેને વાકયના આરંભમાં અને 'एव' ને 'अस्ति' પછી મૂકવામાં આવે છે. એટલે કે પ્રથમ ભંગ આ પ્રમાણે થયો:–

स्यादस्त्येव घटः। (स्यात्–अस्ति–एव घटः।)

હવે 'स्यात्' શબ્દનો અર્થ 'કદાચ,' 'હોઈ શકે' વગેરે કરવામાં આવે છે, પણ તે તદ્દન ખોટા અર્થો છે કારણકે જૈન તત્ત્વજ્ઞાનની ભાષામાં એ શબ્દ એવી રીતે સમજવામાં આવતો

નથી પ્રથમ ભંગનો એવો અર્થ નથી કે ઘડાનું અસ્તિત્વ હોઈ શકે અથવા 'ઘડો કદાચ હોય.' બીલકુલ નહિ. જૈન તત્ત્વજ્ઞાનીઓ ઘડાના અસ્તિત્વ પરત્વે મુદ્દલ સંશય કે શંકા ધરાવતા નથી. તેમનું એમ માનવું છે કે એક હકીકત તરીકે પણ ઘડાનું અસ્તિત્વ સ્વીકારવું જોઇએ. માત્ર એટલું જ તેઓ કહે છે કે ઘડો અને તેના અસ્તિત્વ વચ્ચેનો સંબંધ નિરપેક્ષ કે એકાંતપણે નથી. જ્યારે કોઈ માણસ કહે છે કે 'ઘડો છે' ત્યારે તેનો અર્થ એ છે કે અમુક અપેક્ષાએ તે છે. વાકયમાં 'સ્યાત્' મૂકવામાં આવે છે, તેનાથી અસ્તિત્વની બધી અપેક્ષાઓનું સૂચન થાય છે. તદુપરાંત 'સ્યાત્' શબ્દથી એમ પણ સૂચન થાય છે કે, વસ્તુને, પ્રથમ બતાવેલા ગુણધર્મથી તદ્દન ભિન્ન ગુણધર્મો હોઈ શકે છે, પણ તે સ્પષ્ટ રીતે બતાવ્યા નથી.

કોઈ કોઈ જૈન ગ્રંથમાં 'एव' શબ્દ વાકયપ્રયોગમાં દેખાતો નથી, પણ 'एव' શબ્દની ઉપયોગિતા (અને અનિવાર્યતા) ઘણી જ છે, એ ભૂલવું ન જોઇએ. વસ્તુ અને તેના ગુણધર્મનો સંબંધ અમુક ચોક્કસપણે નિર્દિષ્ટ છે, એમ 'एव' અવ્યય લગાડવાથી સ્પષ્ટ થાય છે. અગાઉ બતાવ્યા પ્રમાણે 'સ્યાત્'થી સંશય કે શંકા સમજવાના નથી. 'ઘડો' અને તેના 'અસ્તિત્વ' વચ્ચેનો સંબંધ નિશ્ચયપૂર્વકનો, સંશય રહિત અને ચોક્કસ રીતનો છે, આ ભારપૂર્વક બતાવવા માટે જ 'एव'નો પ્રયોગ કર્યો છે.

સાતે ભંગોમાં 'एव' અને 'સ્યાત્' વપરાયા છે અને એ બે અવ્યયોની ઉપયોગિતા બધે સ્થળે સરખી જ છે. કોઇને એમ લાગે કે આ પ્રકારની દલીલ તો એક જાતનું પિષ્ટપેષણ છે; પણ તેમ નથી. માટે જ જૈન તત્ત્વજ્ઞો, દરેક

ભાગમાં વસ્તુ અને તેના ગુણધર્મનો સંબંધ જ્યારે નક્કી કરાય છે, ત્યારે તેઓ કાળજીપૂર્વક ધ્યાન રાખે છે કે તે નક્કી કરવામા પ્રત્યક્ષ વગેરે પ્રમાણોને બાધ આવે નહિ. દાખલા તરીકે 'હવા ઘન પદાર્થ છે' અથવા 'અગ્નિ તમને છીપાવે છે.' આ દાખલાઓ સ્યાદ્વાદના કરાયેલા દુરૂપયોગ રૂપ છે, કારણ કે પ્રત્યક્ષ વગેરે પ્રમાણો તેને બાધિત થાય છે.

સપ્તભંગી એ કેવળ તત્ત્વજ્ઞાન પૂરતો જ વિષય છે, એમ સમજવાનુ નથી સ્યાદ્વાદનુ ક્ષેત્ર ખરી રીતે અમર્યાદ છે અને જીવનના દરેક વ્યવહારમા કે જ્યા સાચા જ્ઞાનની વારવાર જરૂર પડે છે, ત્યા તેનો ઉપયોગ આપણે કરી શકીએ છીએ. હવે પછી બતાવવામા આવશે તેમ, માત્ર તત્ત્વજ્ઞાન માટે જ નહિ પરંતુ નીતિવિષયક, સામાજિક, રાજકારણીય, ધર્મવિષયક અને વૈજ્ઞાનિક પ્રશ્નોની પણ છણાવટ, સપ્તભંગીના વિવેકપૂર્વક ઉપયોગથી થઇ શકે છે. સામાન્ય અને નજીવુ લાગતું એવું આપણુ કેરીનું દ્રષ્ટાંત, અનેકાન્તવાદથી જોઈએ તો તે અસામાન્ય અને મહત્ત્વપૂર્ણ બની જાય છે.

વસ્તુ અને તેના ગુણધર્મ વચ્ચેનો શો સંબંધ છે, તે તપાસવા, અને નક્કી કરવા, સ્યાદ્વાદનો પ્રયોગ થાય છે. અને સંબંધ નક્કી કરવા માટે એક અથવા બે નિરપેક્ષ વાકયપ્રયોગો બસ નથી પરંતુ સાત ભંગીને તે સંબંધ નક્કી કરાય છે. સ્યાદ્વાદ, પ્રમા અથવા જ્ઞાન પરત્વેના નિયમો બતાવે છે. તદુપરાંત જગતની સર્વ વસ્તુઓ–જડ હોય કે ચેતનામય હોય–તે બધાને સમજવા માટેના નિયમો સ્યાદ્વાદ પૂરા પાડે છે. સપ્તભંગી એક વિશિષ્ટ સિદ્ધાંત છે. વસ્તુ અને તેના ગુણધર્મો વચ્ચેના સંબંધને સમજવા માટે બીજા અનેક જે વાદો છે તેનાથી ખાસ

ભિન્ન અને પૃથક્ તરી આવે એવો આ સપ્ત-ભંગીનો સિદ્ધાંત છે.

જ્યારે કોઇ એક નવો પર્યાય જોવામાં આવે, ત્યારે વસ્તુના સ્વરૂપમાં રૂપાંતર થયું છે, એમ કહેવું જોઈએ અને રૂપાંતર એટલે કાંઇક ફેરફાર. રૂપાંતરોનો ખુલાસો કરવા બેસીએ ત્યારે મૂળ વસ્તુ જુદે જુદે રૂપે કેમ દેખાય છે, એવો અંતિમ પ્રશ્ન આપણી પાસે ખડો થાય છે. આ રૂપાંતરો, અટકયા વગર થયા જ કરે છે, તેથી ઝટ આપણાથી પકડાતા નથી. રૂપાંતરો પકડી શકાતા નથી, માટે જ ગ્રીક તત્ત્વજ્ઞાની **પરમેનાઇડીઝે** કહ્યું કે બધા રૂપાંતરો માયિક છે અને તેમની પાછળ રહેલું સતુદ્રવ્ય એજ એક માત્ર 'સત્તા' છે. પદાર્થોના રૂપાંતરોને નકારતો આ અદ્વૈતવાદ **સ્પીનોઝામાં** એવા જ જોર-શોરથી બતાવવામાં આવેલો છે. વેદાંતમાં પણ માયાવાદે જગતની ઘટનાઓને અસત્ માની છે. આથી બરાબર વિરૂદ્ધ મત ગ્રીક તત્ત્વજ્ઞાની **હેરેક્લાઇટસનો** છે. તે એમ કહે છે, વસ્તુ દરેક ક્ષણે રૂપાંતર પામતી જાય છે અને તે એટલી ત્વરાથી રૂપાંતરો થાય છે કે સ્થિર દ્રવ્ય રહી શકતું નથી, માટે દ્રવ્યનું અસ્તિત્વ શંકાસ્પદ બની જાય છે. બૌદ્ધ ક્ષણિકવાદ એના જેવો છે. હવે આપણા અનુભવની દૃષ્ટિએ કેવળ સ્થિર દ્રવ્ય અથવા માત્ર રૂપાંતરો અનુભવાતાં નથી, તેથી ઉપરના વાદો એકાંતદૃષ્ટિના છે.

વસ્તુ અને તેના રૂપાંતરોનો પ્રશ્ન તત્ત્વજ્ઞાનના ઇતિહાસ-માં વારંવાર ખડો થાય છે જ. દ્રવ્ય રૂપાંતરને કેમ પામે છે? પ્રથમ **લાઇબનીઝ** નામના તત્ત્વવિચારકની દૃષ્ટિને તપાસીએ. તેના તત્ત્વજ્ઞાનમાં અંતિમ સત્પદાર્થોને 'Monads' અથવા 'ચિજીવપરમાણુઓ' કહે છે. આ જીવાણુઓમાં અનંત

વિકાસની શકયતાઓ ભરેલી છે. અને આ કારણે જ જીવાણુઓ પરિવર્તનને પામે છે. પણ **લાઇબનીઝ** તો એમ કહે છે કે દરેક જીવાણુ બીજા જીવાણુ પર અસર કરી શકતો નથી, તેથી **લાઇબનીઝની** દષ્ટિએ જીવાણુઓના વિકાસનો આધાર કેવળ સ્વગત છે એટલે કે પ્રત્યેક જીવાણુ સ્વયંનિર્મિત ધોરણે પોતાનો વિકાસ સાધ્યે જ જાય છે.

હેગલનો મત, **પરમેનાઇડીઝ** અને **સ્પીનોઝા** જેવો જ છે. **હેગલના** તત્ત્વજ્ઞાનમાં એક નિત્યદ્રવ્યમાથી જ અનેક દ્રવ્યો ઉત્પન્ન થાય છે અને 'એક' અને 'અનેક'નો ભેદ વિકાસ માટે ઉપયોગી છતા આ વિરોધનો સમન્વય આધ્યાત્મિક ભૂમિકા પર છેવટે થાય છે.

લાઇબનીઝના તત્ત્વજ્ઞાનમાં જીવશાસ્ત્રની દષ્ટિ (vitalistic) છે. **હેગલમાં** પ્રમાણુશાસ્ત્રના વિચારની દષ્ટિ (pan-logism) છે.

હવે **શૉપનહૉર** શું કહે છે, તે જોઇએ. **શૉપનહૉરના** મતે જગતની અંતિમ સત્તામાં કોઇ એક પ્રબળ ઇચ્છાશક્તિવાળું તત્ત્વ છે. આ તત્ત્વ સભાન નથી, તેથી જોકે હેતુપૂર્વક અથવા યોજનાપૂર્વક ઘટનાઓ જગતમા જોવામા આવે છે, છતા એ તો એક અંધ પ્રકૃતિનાં આકસ્મિક કાર્યોની પેઠે છે. પણ એ તત્ત્વમા કોઇને કોઇ સ્વરૂપે પણ આવિર્ભાવ પામવાની ઝંખના છે. અને આ ઝંખનાને તૃપ્ત કરવા માટે વિકાસક્રમ પ્રમાણે ઘટનાઓ બન્યા કરે છે. તેથી બધી ઘટનાઓનો વિકાસ સ્વયંનિર્મિત છે.

ઉપરનાં ત્રણે વાદોમાં, વસ્તુ અને તેના રૂપાંતરો સંબંધે જે વિચારણા કરવામાં આવી છે, તેમાં દ્રવ્યના મૂળ સ્વભાવ પર જ એકાંતપણે ભાર મૂકાયો છે. પ્રાકૃતિક વિકાસવાદીઓ

(Evolutionist of the Natural Selection School), એથી ઉલટું એમ કહે છે કે બાહ્ય વાતાવરણની પ્રબળ અસર વસ્તુપર પડે છે અને તેથી તેમાં રૂપાંતર થાય છે. આવા રૂપાંતરો જે થાય છે, તેમાંથી જીવન કલહ અથવા જીવન સંગ્રામમા થતાં કેટલાક રૂપાંતરો અથવા પરિવર્તનો વ્યક્તિ અને પ્રજાનુ જીવન ટકાવી રાખવા ખહુ જ ઉપયોગી થાય છે. માટે આવા ઉપયોગી ફેરફારોને, કુદરત કાળજીપૂર્વક સ્થિરરૂપ આપીને વિકાસક્રમ આગળ ચલાવે છે. સજીવસૃષ્ટિમા થતા ફેરફારોનો આવો ખુલાસો વિકાસક્રમવાદીઓ આપે છે.

વસ્તુમા સ્વભાવનિદ્ધ શક્તિ (Inherent force)ને લઇને વિકાસક્રમ આગળ વધે છે, એમ માનનારાઓ અને બાહ્ય-પરિસ્થિતિના કારણે વસ્તુમાં રૂપાતર થઇ વિકાસક્રમ આગળ ચાલે છે, આ બે પ્રકારના વાદો વચ્ચે **લામાર્કનો** વિકાસવાદ સમતુલા જાળવી રાખે છે. **લામાર્ક** પછીનાં તેના અનુયાયી ઓએ તેના સિદ્ધાંતમાં થોડા ફેરફાર કરવાથી તેઓ "Neo-Lamarchian" એટલે કે અભિનવ લામાર્કમતવાદીઓ કહેવાયા. આ નવીન મતવાળાઓ એમ કહે છે કે પરિસ્થિતિ અથવા બાહ્યવાતાવરણ એવુ બળવાન તત્ત્વ હોય છે કે કાળે કરીને પ્રાણીઓની શરીરરચનામાં પણ ફેરફાર થઈ જાય છે. પણ આ પરિસ્થિતિની અસર સીધે સીધી નથી, પણ પરોક્ષ રીતે થાય છે. ધારોકે કોઇ એક પ્રાણી અમુક નવીન પરિસ્થિતિમાં મૂકાયું છે, તો નવીન પરિસ્થિતિને અનુરૂપ થવો તેને ફરજ પડશે. નવી પરિસ્થિતિને અનુકૂળ થવા માટેની પ્રવૃત્તિઓ અને સ્વરક્ષણની પ્રવૃત્તિઓ, આ બન્ને પ્રાણીઓની શરીરરચનામાં ફેરફાર કરવા સમર્થ છે. **હર્બર્ટ સ્પેન્સરના** વિકાસવાદના અનુયાયીઓ પણ આજ ખુલાસો માન્ય રાખે છે,

પણ વધારામાં તેઓ એમ પણ કહે છે કે શરીરને લગતા વિકાસ-ક્રમના નિયમો માનસવિકાસને પણ લાગુ પાડી શકાય છે.'

સ્થિત્યતરો અને રૂપાંતરો વિષે ઉપર બતાવેલ વિકાસ ક્રમના મંતવ્યો અને વાદો, ઘણુ ખરૂં, સજીવ-વિકાસક્રમના ખુલાસા માટે કરાયેલા હોય, તેમ લાગે છે. પણ તેમાં બતાવેલા નિયમો દ્રવ્યમાત્રને લાગુ પાડી શકાય છે. જેમ સજીવાણુઓ હોય, તેમ જડપરમાણુઓ પણ હોય. **હેગલ**ના તત્વજ્ઞાનમાં જડપદાર્થની કલ્પના એવી છે કે આત્મતત્ત્વનો વિરોધ કરે તે જડ. પરંતુ વિકાસક્રમ જ્યારે પરાકાષ્ટાએ પહોંચે છે, ત્યારે આ 'ભિન્ન' અને 'વિરોધી' દેખાતા જડતત્વનો આત્મસાત્ સમન્વય થઇ જાય છે. **શોપનહોરના** તત્વજ્ઞાનમાં વિશ્વની આદ્ય શક્તિ એક અંધ શક્તિ છે અને તેની પ્રબળ ઇચ્છાના બળે વિકાસક્રમ શરૂ થાય છે.

વિકાસક્રમને માનનારા જીવવિદ્યાશાસ્ત્રીઓ (Biologists) એમ માને છે કે જડ સૃષ્ટિમાં પ્રવર્તતી ક્રિયાઓમાં અને પ્રતિક્રિયાઓમાં જે નિયમો દેખાય છે, તેજ નિયમો સજીવ વિકાસમાં પણ દેખાય છે. માટે વિકાસવાદોમા ખૂબ ચર્ચાયેલ બાબતોની વિગત આમ ટુંકાવી શકાય.–એક પક્ષ એમ કહે છે કે, મૂળદ્રવ્યમાં સ્વભાવસિદ્ધ શક્તિ એવી છે કે દ્રવ્યમા સ્વગત રૂપાંતરો અને સ્થિત્યંતરો થયા કરે છે, એથી ઉલટું, બીજો પક્ષ એમ કહે છે કે, બાહ્યપરિસ્થિતિના બળથી દ્રવ્યમાં રૂપાંતરો થાય છે. **લામાર્કના** અને **સ્પેન્સરના** અનુયાયીઓનો મત આ બેની વચમાં છે. આ અનુયાયીઓ ઉપર બતાવેલા પક્ષોમાંથી એક પક્ષની સાથે સહમત થઇને એમ કહે છે કે, રૂપાંતરો થવાની શકયતા અમુક અંશે દ્રવ્યની અંદર જ રહેલી

છે, પણ બાહ્યપરિસ્થિતિમાં અમુક યોગ્યતા હોવી જોઇએ. બીજા પક્ષના સાથે સહમત થઇને તેઓ એમ કહે છે કે બાહ્યપરિસ્થિતિનાં બળો દ્રવ્યની સ્વભાવસિદ્ધ શક્તિઓને અનુરૂપ થઈ રૂપાંતરો ઉત્પન્ન કરે છે.

હવે સ્યાદ્વાદ પણ એમ જ કહે છે. જૈનસિદ્ધાંત પ્રમાણે દ્રવ્યમાં રૂપાંતર અથવા પર્યાય નીચેની શરતોએ થાય છેઃ—

(૧) **કાલ**—જગતની દરેક ઘટનાને અમુક સમય હોય છે. ઋતુ પ્રમાણે જ આંબાને કેરી આવે છે. બીજી ઋતુમાં ફળ આવ્યાનું જાણ્યું નથી.

(૨) **સ્વભાવ**—આંબાના ઝાડમાંથી કેરીની જ આશા રાખી શકાય. આંબાથી ભિન્ન ઝાડમાંથી કેરીની આશા રાખવી, એ નર્યું ગાંડપણ છે.

(૩) **કર્મ**—એક ઝાડ આંબાનું છે. તેને કેરીનાં ફળ આવવાં એ ભૂતકાલીન કર્મના નિયમને આધારે છે.

(૪) **ઉદ્યમ**—પૃથ્વીમાંથી પોષણ મેળવીને શાખાએ શાખાએ તેનો રસ ન પહોંચાડે, તો આંબાને કેરી આવે નહિ.

(૫) **નિયતિ**—આપણે ઘણીયવાર જોઇએ છીએ કે કશાપણ કારણ વગર અમુક બનાવો બને છે. **ડી વ્રીઝ** (De Vries) નામના યુરોપીયન વિદ્વાને કેટલાક વૃક્ષોપર અખતરા કર્યા, તેમાં ધાર્યા કરતાં જુદાં પરિણામ આવ્યાં, એ હકીકત વૈજ્ઞાનિક જગતમાં જાણીતી છે. સજીવ સૃષ્ટિમાં વિકાસક્રમ સાતત્યવાળો હોય છે, એમ મનાય છે. બહુ જ ધીમા ધીમા ફેરફારો વસ્તુમાં થાય છે અને તે ફેરફારો જો ભવિષ્યમાં ઉપયોગી નિવડનાર હોય તો કુદરત કાળજીપૂર્વક આ ફેર-ફારોને, જાણે કે સંઘરી રાખીને, ભાવિ સંતતિમાં સ્થાયિ-

રૂપે મૂકે છે. વૃક્ષો પરના અખતરાઓમાં, 'ડી વ્રીઝે જોયું' કે, સંતતિમાં બહુ જ મોટા ફેરફારો, કશાપણ કારણ વગર ઉત્પન્ન થયાં. આ ઉપરથી, જીવવિદ્યાશાસ્ત્રીઓ (Biologists) શંકામાં પડી ગયા કે 'સજીવ-વિકાસ' ક્રમિક પદ્ધતિએ થાય છે કે શું'? બીજા વધારે અખતરાઓ પછી ડી વ્રીઝ એવા અનુમાન પર આવ્યો કે વિકાસક્રમ સાતત્યવાળો ન પણ હોય. આનો અર્થ એ થાય કે કોઇ અદષ્ટ અથવા આકસ્મિક તત્ત્વો પદાર્થની ઉત્પત્તિમાં કારણભૂત હોય.

દ્રવ્યના પર્યાય સંબંધે ઉપર જણાવેલ પાચ મુદ્દાઓ પૈકી પ્રથમ અને છેલ્લો બાહ્યપરિસ્થિતિનુ સૂચન કરે છે અને બાકીના ત્રણ આંતરસ્થિતિ પરત્વે છે. ઉપર જણાવેલ કાલ, સ્વભાવ વગેરે દ્રવ્યમાં પર્યાય ઉપજાવવા માટે કારણભૂત છે; પરતુ તેઓ એક બીજાથી સ્વતંત્ર રીતે કાર્ય કરતાં નથી. યોગ્ય કાળ હોય. નિયતિ હોય, સ્વભાવ હોય એટલે કે પર્યાય ઉપજાવ વાની સ્વભાવથી જ શક્તિ હોય, પૂર્વકર્મ અને ઉદ્યમ હોય તોજ તેમ થઈ શકે છે, માટે જ એની મેળે દ્રવ્યનું રૂપાંતર થતું નથી. એ રૂપાતર થવા માટે અમુક મર્યાદાઓ અને શરતો છે. યોગ્ય પરિસ્થિતિને પણ ધ્યાનમાં રાખવી પડે છે. વસ્તુ, બાહ્યપરિસ્થિતિને અનુકૂળ થઈ રૂપાતર પામે છે, એમ જ્યારે જૈનો કહે છે, ત્યારે તેમાં અમુક અપેક્ષાઓ રહેલી છે. તે અપેક્ષાઓ આમ છે-(૧) સ્વ-દ્રવ્ય, (૨) સ્વ-ક્ષેત્ર, (૩) સ્વ-કાલ અને (૪) સ્વ-ભાવ.

હવે "ઘડાના અસ્તિત્વ' વિષેના દૃષ્ટાંતમા, ઘડા અને તેના અસ્તિત્વ વચ્ચેનો સંબંધ શક્ય તેટલી ચોક્કસાઈથી નક્કી કરવામાં આવે છે. કારણકે 'ઘડો છે' એ વાકય, ઘડો અને તેનું અસ્તિત્વ એ બન્ને વચ્ચે બધા સંયોગોમાં નિરપેક્ષ અને

અવિભાજ્ય સંબંધનું સૂચન કરે છે, એમ કોઇ માને. પણ એ રીતે અર્થ ઘટાવવો એ બરાબર નથી. ધારો કે ઘડો માટીનો બનાવેલો છે. તો માટીરૂપી દ્રવ્યની અપેક્ષાએ માટીના ઘડાનું અસ્તિત્વ છે, એમ કહેવાય. હવે ધારો કે ઉનાળાની ઋતુમાં 'ઘડો છે' એમ આપણે વાક્યોચ્ચાર કરીએ છીએ, તો તે સમય અને ઋતુ પૂરતો જ ઘડો છે, એમ કહેવું જોઇએ. કાળની મર્યાદા બહાર વાક્યનો કશો અર્થ નથી. ધારો કે જે ઘડા વિષે આપણે બોલીએ છીએ તે **પાટલિપુત્રમાં** છે, તો તે સ્થળ પૂરતો જ ઘડો છે અને બીજે ક્યાય નથી એમ સમજવું જોઇએ. છેલ્લે, ઘડો રાતા રંગનો છે તો, રાતારંગની વસ્તુ તરીકે, નહિ કે ઘડો બીજા કોઈ રંગવાળો પદાર્થ છે, તે રીતે જ ઘડો છે, એમ સમજવું જોઇએ.

એવી જ રીતે પ્રથમ આપણે જે આંબાના ઝાડનું દૃષ્ટાંત લીધું હતું, તે ફરીથી જોઈ લઇએ. તે વૃક્ષ પરત્વે, આપણે એમ સમજવું જોઇએ કે, પ્રસ્તુત વૃક્ષમાં કેરીનાં ફળો ઉપજાવવાનો સ્વભાવ અને શક્તિ છે, માટે 'આ આંબો કેરીનાં ફળોને ઉપજાવે છે' એમ આપણે કહીએ છીએ. બીજું ભારતવર્ષ જેવા ગરમ દેશમાંજ જો તે ઉગે તો જ ફળ આપી શકે છે. ત્રીજું, વર્ષની અમુક ઋતુમાંજ આંબાને કેરી આવે છે અને છેલ્લે, આપણે યાદ રાખવું જોઇએ કે (૧) વૃક્ષ આંબાનું છે, (૨) હિંદ જેવા ગરમ દેશમા તે ઉગે છે, (૩) કેરી ઝાડ પર બેસવાની ઋતુ આવી છે, આટલી હકીકતો હોવા છતાં એ વૃક્ષ યોગ્ય સ્થિતિમાં હોય એટલે કે સંપૂર્ણ વિકાસની સ્થિતિએ પહોંચ્યું હોય; તોજ તેને ફળો આવે. જેમકે ગોટલું વાવ્યું હોય અને વેંત જેવડો આંબો થયો હોય, તો ક્યાંથી તેને ફળ બેસે?

જગતની પ્રત્યેક ઘટનાની ઉત્પત્તિમાં કેટલી અને કેવી મર્યાદાઓ હોય છે, તે બતાવવા આપણે ઉપર પ્રમાણે છણાવટ કરી છે. કોઈએ એમ ન માનવુ કે **ખાલી** પિષ્ટપેષણ કર્યું છે અને એમ પણ ન સમજવુ કે આવી તાત્વિક ચર્ચાથી કોઈ હેતુ સરતો નથી, કોઇ વસ્તુને સમજવી હોય તો તેનો સ્વભાવ સ્થળ, કાળ અને અમુક સયોગોમાં તેની સ્થિતિ આ બધુ તપાસવુ જોઈએ. એ વસ્તુનો બીજાની સાથે શો સબધ છે, તે નક્કી કરવા આ એક માત્ર માર્ગ છે અને તેથી જ ઘણી ગેરસમજણો દૂર થઈ જાય છે, અને વ્યવહાર સરલ બને છે. આજના રાજકારણમાથી સૂચિત એકાદ દ્રષ્ટાંત આપણે લઇએ.

(૧) બરાબર બીજા વિશ્વયુદ્ધના આરંભમાજ, જર્મનીએ રશિયા સાથે સધિ કરી અને મોટા અવાજે હિટલરે જાહેર કર્યું કે જર્મની રશિયા સાથે 'કાયમી મૈત્રી'થી રહેવા માટે બંધાયુ છે. હિટલરની આ ઘોષણા; પાછળથી જે બનાવો બન્યા તે ઉપરથી જોઈએ તો, 'સયોગોની ઉપેક્ષા કરીને એકાતપણે કરાયેલી હતી. બેશક રશિયો જર્મનીનુ મિત્ર બન્યુ—અમુક અશે, એટલે કે થોડા સમય સુધી. રશીયન મૈત્રી પ્રત્યે હિટલર 'સ્યાત્' મૂકતાં ભૂલી ગયો અને સમય 'સયોગોની ઉપેક્ષા કરવાથી જે પરિણામ આવ્યુ, તે જર્મની માટે ખતરનાક નીવડ્યુ.

(૨) છેલ્લા વિશ્વયુધ્ધમા, અમેરિકાની સાથે ઈંગ્લેંડની ગાઢ મૈત્રી હતી કોઈ પણ બે દેશ વચ્ચે જે સામાન્ય રીતે રાજકારણીય મૈત્રી જોવામા આવે છે, તેનાથી જૂદી, તેનાથી વધારે ગાઢ હતી ઈંગ્લેંડની પ્રજાને જે જે વસ્તુઓ જોઇતી હતી, તે છૂટથી અમેરિકાએ આપી અને તેથીજ ઈંગ્લેંડ મકાનોમાંથી બચી ગયુ. ફ્રાન્સને પણ અમેરિકાની સાથે મૈત્રી હતી. પણ જર્મન આક્રમણમાંથી ફ્રાન્સ બચી શક્યું નહિ. ફ્રાન્સ જર્મની

ને તાબે થયું. આ ઉપરથી તટસ્થ નિરીક્ષકોને બરાબર દેખાઈ આવ્યું કે અમેરિકાનો બન્ને દેશો તરફનો વર્તાવ જુદી જુદી રીતનો હતો. આમ કેમ થયું ? કેટલાક લોકો એમ માને છે કે, અંગ્રેજો સાથે અમેરિકનોનો લોહીનો સંબંધ છે, એ અનેક કારણો પૈકી એક કારણ હોઈ શકે. જો આ કારણ સાચું હોય તો અંગ્રેજો સાથેની અમેરિકાની મૈત્રી, તે અમેરિકાની ફ્રાન્સ સાથેની મૈત્રીથી જૂદી રીતની સમજવી જોઇએ. હવે બન્ને સંબંધોમાં ગર્ભિત રીતે 'स्यात्' તો હતુંજ. ફ્રેન્ચ સાથેની મૈત્રીમાં 'स्यात्' બાહ્ય પરિસ્થિતિ પૂરતું જ હતું, પરંતુ અંગ્રેજો સાથેની અમેરિકન મૈત્રીમાં તો 'स्यात्' બન્ને પ્રજાનો જાતીય સ્વભાવ, લોહીના સંબંધના કારણે એક છે, એમ સૂચવે છે. એટલે કે એકમાં બાહ્ય કારણ છે, ત્યારે બીજામાં આંતર કારણ છે.

(૩) **માર્શલ** યોજના તરફ દષ્ટિપાત કરો: ગત વિશ્વ-યુદ્ધમા બરબાદ થયેલાં રાષ્ટ્રોની આર્થિક સ્થિતિ સમૃદ્ધ બનાવવા અમેરિકા બહુ ઈંતેજાર હોય, તેમ માનવામાં આવે છે. પરંતુ હિંદ, મધ્યપૂર્વના દેશો કે ઈંડોનેશિયાના આર્થિક ઉદ્ધાર માટે અમેરિકાએ કોઈ રકમ હજી સુધી આપી નથી, જો કે તે માટે વારંવાર વિનંતિઓ કરવામાં આવી હતી. તો પછી અમેરિકાની **માર્શલ** યોજનાનો હેતુ સહાનુભૂતિ વગરનો કે ઉદારતાવિહીન છે, એમ શંકા ઉપસ્થિત થાય ખરી ? ના. દુ:ખી દેશો માટેની આર્થિક સહાયમાં અમેરિકાએ જે ફાળો આપ્યો છે, તે કેવળ અમર્યાદ સમજવાનો નથી. અહિં પણ આપણે 'स्यात्' નો પ્રયોગ કરીને સહાયનો અર્થ ઘટાવવો જોઇએ, સ્થળની મર્યાદા સ્વીકારવી જોઇએ અને પશ્ચિમના દેશો માટે મુખ્યત્વે સહાય છે, એમ સમજવું જોઈએ.

(૪) છેલ્લા વિશ્વયુધ્ધમાં ઈંગ્લેંડ કે જેનાપર એવો આક્ષેપ

છે કે તે મુડીવાદી દેશ છે, તેની સાથે સામ્યવાદી રશિયા મૈત્રી-પૂર્વક સહચાર કરતું હતું. જ્યારે આ બે દેશો વચ્ચે મૈત્રી સંબંધ જાહેર થયો, ત્યારે **ચર્ચીલ** એક ખૂબ મહત્વપૂર્ણ વાક્ય ઉચાર્યું કે આ મૈત્રી સંબંધની જાહેરાતથી બન્ને દેશોની પૃથક્ પૃથક્ જે વિચાર–સરણિ છે, તેના પર કશી અસર નહિ થાય. તો પછી આ મૈત્રી કેવી રીતે શક્ય બને? 'स्यात्' નો પ્રયોગ કરવાથી બધું સમજાઈ જાય છે. બન્નેની વિચારસરણિ અત્યંત ભિન્ન છતાં, જ્યારે સમાન શત્રુનો સામનો કરવો છે ત્યારે, બન્ને સ્વરક્ષણનાં સાધનો માટે તત્પર બની જાય છે. આવી મનોવૃત્તિ કે વલણ બન્નેની મૈત્રીનુ કારણ છે.

જગતની સર્વ ઘટનાઓનો સાચો અર્થ અને તેમના પરસ્પર સંબંધની ચોક્કસ મર્યાદાઓ, તેમના સ્વભાવ, સ્થળ, કાળ, પર્યાય વગેરેને ધ્યાનમાં લઇએ, તો જ બરાબર સમજાય. અહિં, જે શરતો ઉપર બતાવેલી છે, તેનું ચોક્કસ સ્વરૂપ શું છે, એવો પ્રશ્ન કોઇને થાય. અંગ્રેજી તત્વજ્ઞાનના ઇતિહાસમાં લૉક નામે તત્વજ્ઞ થઈ ગયો. પદાર્થોના મુખ્ય (Primary) ગુણધર્મ અને ગૌણ (Secondary) ગુણધર્મો વચ્ચેનો ભેદ તેણે પાડયો. કોઇપણ પદાર્થ આપણા જોવામા આવે કે અદૃષ્ટ હોય, પણ તે પદાર્થમાં વિસ્તાર અથવા ક્ષેત્ર (Extension) વગેરે મુખ્ય ગુણધર્મો હોય છે. તેથી ઉલટું, પદાર્થનો રૂપ, રંગ, ધ્વનિ વગેરે ગૌણ ધર્મો એ મુખ્ય નથી, કારણ કે દૃષ્ટાની અપેક્ષાએ તે જોવામાં આવે છે. હવે તુરત જ **બર્કલી** નામના બીજા તત્વજ્ઞે એક પગલું આગળ વધીને જાહેર કર્યું કે લૉકે બતાવેલા પદાર્થોના **મુખ્ય** ગુણધર્મોને પણ ગૌણ ગણવા જોઇએ કારણ કે તે ગુણ ધર્મો પણ દૃષ્ટાની અપેક્ષાએજ અસ્તિત્વ ધરાવે છે અને તેથી તેમનું બાહ્ય સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ નથી.

આનું પરિણામ એ આવ્યું કે તેનું તત્ત્વજ્ઞાન બાહ્ય વિજ્ઞાનવાદના જેવું થયું: જગત્ એટલે દ્રષ્ટાના ચિત્તમાં ઉત્પન્ન થયેલું એક વિજ્ઞાન. તેની બાહ્ય સત્તા જરા પણ નથી. પછી થયો જર્મન તત્વજ્ઞ કેંટ. કેંટના તત્ત્વજ્ઞાનમાં જ્ઞાતા અને જ્ઞેય બન્નેનું સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ સ્વીકારવામાં આવ્યું છે, પણ બન્નેનું મૂળ સ્વરૂપ (thing in-itself) બુદ્ધિ ગમ્ય નથી, એમ પણ તેણે કહ્યુ. હવે જો જ્ઞાતા જ્ઞેયથી અત્યંત ભિન્ન હોય અને બન્નેને કશો સંબંધ નથી, તો પ્રશ્ન એ થાય છે કે, જ્ઞેયનું જ્ઞાન શી રીતે થાય છે? કેંટનો ખુલાસો આ પ્રમાણે છે. બાહ્ય પદાર્થ, કે જે જ્ઞેય છે, તેનું મૂળ સ્વરૂપ તો જાણી ન શકાય તેવું છે, પરંતુ તેના વિષે આપણા મનમાં વિચારો ઉત્પન્ન થાય છે. આ વિચારો સ્થળની અને કાળની અપેક્ષાએ ઉત્પન્ન થાય છે. તેથી જ્ઞેયનું વાસ્તવિક જ્ઞાન જો કે નથી થતું પણ વ્યવહાર પુરતું 'જ્ઞાન તો થાય જ' છે. હવે ખરી રીતે જોઈએ તો કેંટના તત્વજ્ઞાનમાં જ્ઞાતા અને જ્ઞેય વચ્ચે એક મોટો અંતરાય (barrier) ઊભો થાય છે. અને સરવાળે તે વિજ્ઞાનવાદ તરફ ઘસડાતો જાય છે. આવી સ્થિતિ કેંટને પોતાને પણ પસંદ નહોતી, એ વાત તેના 'Critique of Practical Reason' નામના પુસ્તક પરથી સ્પષ્ટ થઈ જાય છે. આ પછી જર્મન તત્વજ્ઞાની હેગલ આવ્યો. તેણે કેંટે ઉભો કરેલો જ્ઞાતા અને જ્ઞેય વચ્ચેનો અંતરાય તોડી પાડયો. હેગલના મત પ્રમાણે કહેવાતા બાહ્ય પદાર્થોનું મૂળ સ્વરૂપ વિચારના તત્ત્વ જેવું જ છે. તેથી જે નિયમો વિચારોની ઉત્પત્તિને લાગુ પડે છે, તેજ નિયમો બાહ્ય પદાર્થોની ઉત્પત્તિના સમજવા જોઈએ. હેગલ પછીના તેના અમુક અનુયાયીઓ કેંટ તરફ પાછા વળ્યા અને જ્ઞાતાના અને જ્ઞેયના સ્વતંત્ર અસ્તિત્વનો સ્વીકાર કરવા લાગ્યા. આ અનુયાયીઓ કે જેને ખરી રીતે

કહે છે કે અમુક અંશે બાહ્ય પદાર્થનું સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ સ્વીકારવું જ જોઇએ, કારણ કે સ્થળ અને કાળની અપેક્ષા તેમને લાગુ પાડી શકાય છે. માટે જ વસ્તુઓના પરસ્પર યથાસ્થિત સંબંધોનું જ્ઞાન આપણને થઈ શકે છે અને આપણે આપણાથી બાહ્ય એવા પદાર્થોને જાણી શકીએ છીએ.

વિશ્વના દ્રવ્યમાત્રના વર્ગીકરણ પરત્વે અને આપણાથી બાહ્ય એવા પદાર્થોના જ્ઞાન પરત્વે જે વિચારો હેગલ પછીના કેટલાક વિચારકોના છે, તે જૈન મંતવ્યોને અમુક અંશે મળતા આવે છે. બેશક, બાહ્ય પદાર્થોનું તથા પદાર્થોના સંબંધોનું આપણને જ્ઞાન થાય છે. બૌદ્ધ વિજ્ઞાનવાદી યોગાચારોના મંતવ્ય અને બર્કલી જેવાના મંતવ્યની પેઠે જ્ઞેયનો લોપ કેવળ વિજ્ઞાનમાં થઇ જતો નથી, એમ જૈનો માને છે. કેંટે તેના ગ્રંથ(Critique of Pure Reason)માં બતાવ્યા પ્રમાણે વસ્તુનું મૂળ સ્વરૂપ અજ્ઞેય છે એમ જૈનો માનતા નથી. અને હેગલની વિચારસરણિ પણ યથાર્થ નથી. સ્થળ (Space) અને કાળ (Time) એ તો જૈનમત પ્રમાણે મૂળદ્રવ્યો છે. અને બીજી વસ્તુઓ પણ, જ્ઞાતાથી ભિન્ન અને સ્વતંત્ર સત્ પદાર્થો હોઈ શકે છે. આ સત્પદાર્થોના પર્યાયો પણ અસત્ નથી. ક્ષેત્ર, કાળ, દ્રવ્ય અને ભાવ, એ બધાના સંબંધોથી ઉત્પન્ન થતી ઘટનાઓનું પણ વાસ્તવિક રીતે અસ્તિત્વ સત્ય છે. તેમના અસ્તિત્વનો આધાર જ્ઞાતા પર મુદ્દલ નથી. બાહ્ય વસ્તુઓનું જ્ઞાન, તેમના પરસ્પર સંબંધનું જ્ઞાન તથા તેમના પર્યાયોનું જ્ઞાન, આ બધું જ્ઞાન, જ્ઞાતાને પોતાથી ભિન્ન એવી વસ્તુઓના જ્ઞાન તરીકે થાય છે. માટે આ બધી બાબતનું તારતમ્ય આમ છે. અનુભવ અને બુદ્ધિપૂર્વક વિચારણા એમ

સ્પષ્ટપણે બતાવી આપે છે કે જ્ઞેયના જ્ઞાન પરત્વે જે કાંઇ કહી શકાય છે તે, તે જ્ઞેયવસ્તુના સ્વરૂપ, ક્ષેત્ર, કાળ અને ભાવની અપેક્ષાએ જ કહી શકાય. તેથી દરેક તત્ત્વજ્ઞાનમાં પદાર્થોનું વર્ગીકરણ કરવામાં આવે છે, તે સ્વતંત્ર એવા પદાર્થોના મૂળ ગુણધર્મોને લક્ષમાં રાખીને જ કરવું જોઇએ અને એમ કર્યું હોય તે જ યથાર્થ ગણાય છે.

અમે આ સ્થળે જે દષ્ટાંતો આપ્યાં છે, તે ચાલુ રાજકારણનાં હોવાથી તેને સમજવામાં વિવેક અને સાવધાનતા રાખવાની ખૂબ જરૂર છે. આ દષ્ટાન્તો આપીને અમે એમ કહેવા નથી માગતા કે તેમાં રજૂ કરાયેલી હકીકતો સંપૂર્ણ સત્ય છે અથવા તો અપ્રતીકાર્ય છે અથવા તો સ્યાદ્વાદના સિદ્ધાંતથી મંડિત થયેલી છે. ના–એમ નથી. સ્યાદ્વાદનો ઉપયોગ સત્યને જ સ્થાપિત કરવા માટે છે, સત્ય સિવાયની બીજી કોઈ વસ્તુને નહિ. પરંતુ, સત્યને સ્થાપિત કરવાનો હેતુ પાર પડે તે સારૂ તેને લગતી બધી હકીકતો અને પુરાવાઓ એકઠા કરવા જોઇએ. સંભવ છે કે–રાજકારણમાંથી લીધેલાં દષ્ટાંતોમાં બધી સત્ય હકીકતો અને પુરાવાઓ રજૂ કરી શકાયા ન પણ હોય, માટે જે દષ્ટાંતો અપાયાં છે તેનો હેતુ તો એવો છે કે સિદ્ધાંત સ્થાપિત કરવા માટે જે જે હકીકતો અને પુરાવાઓની જરૂર પડે છે, તે કેવી રીતે મેળવવા અને કેવી રીતે તેનો ઉપયોગ કરી શકાય. હકીકતોની અને પુરાવાઓની સામગ્રીનો વિવેકપૂર્વક ઉપયોગ, સ્યાદ્વાદ માટે બહુ જ અગત્યનો છે.



પ્રકરણ ૩

બીજો ભંગ

સ્યાદ્‌વાદનો બીજો ભંગ આ પ્રમાણે છેઃ–

स्यान्नास्त्येव घटः ।
स्यात्–न–अस्ति–एव–घटः ।

અર્થાત્ અમુક અપેક્ષાએ ઘડો નથી જ. આપણે પ્રથમથી આંબાનું દૃષ્ટાંત લીધું છે. તેને ફરીથી ઉપર પ્રમાણે ઘટાવીએ તો, અમુક અપેક્ષાએ આંબો ફળોને ઉપજાવતો નથી જ.

જેમ આપણે પ્રથમ ભંગમાં જોયું, તે પ્રમાણે અહિં પણ વસ્તુ અને તેના ગુણધર્મોના સંબંધ પરત્વે શંકા કે અનિશ્ચયનું કારણ રહેતું નથી. બીજા ભંગમાં ઘડાના અભાવ અને આંબાના અનુત્પાદકત્વ પરત્વે જે વાક્યપ્રયોગ આપણે કર્યો છે તેમાં, ઘડાના અસ્તિત્વ વિષે અને આંબાના ઉત્પાદકત્વ વિષે જેમ આપણને મુદ્દલ શંકા નથી, તે જ પ્રમાણે સમજવાનું છે. જેમ પ્રથમ ભંગનો વાક્યપ્રયોગ આપણે એકાંતપણે કરેલો નથી, તે જ પ્રમાણે બીજા ભંગનું વાક્ય પણ એકાંતપણે કરાયેલું નથી. અહિં પણ स्यात् અવ્યય આપણે

લગાડયું છે, જે અમુક મર્યાદાઓનું સૂચક છે. એકાંતપણે કરાયેલાં વાક્યવિધાનો અર્થવગરનાં બની જાય છે. ઘડો છે, પણ નિરપેક્ષપણે નહિ. ઘડાનું નિરપેક્ષ અસ્તિત્વ, એ એકમાત્ર ઠીકરું, પરિવર્તનશૂન્ય અને તદાત્મરૂપ હોય. આવા ઘડાને પર્યાય ન હોવાથી કોઇના કારણરૂપ પણ બની શકે નહિ. એટલે કે વસ્તુની નિરપેક્ષ સત્તા (alsolute existence) એ અસત્ બની જાય છે એટલે કે વ્યવહાર પૂરતું એ હોય તો યે ન હોવા બરાબર છે. ફરીથી આંબાનું દૃષ્ટાંત લઇએ. ફળ ઉપજાવવાના ગુણધર્મ સાથે આંબાનું સંપૂર્ણ ને નિરપેક્ષપણે તાદાત્મ્ય હોય, એવો આંબો હોઈ શકે નહિ. કોઈ પણ વસ્તુના અસ્તિત્વનો આધાર કાળ, ક્ષેત્ર, સ્વભાવ વગેરે ઉપર અવલંબે છે. તે જ પ્રમાણે જ્યારે અભાવ નામનો ગુણધર્મ કોઇ વસ્તુ પરત્વે આપણે લગાડીએ (બીજા ભંગમાં આપણે બતાવીશું તેમ) ત્યારે આ નિષેધાત્મક વાક્યપ્રયોગ એકાંતપણે કરાયેલો સમજવો જોઇએ નહિ. ' ઘડો નથી ' એટલે ' અમુક અપેક્ષાએ ઘડો નથી.' તેવી જ રીતે આંબો ફળોને ઉપજાવતો નથી એટલે, સ્થળ, કાળ, સ્વભાવ વગેરેની અપેક્ષાઓએ તે ઉપજાવતો નથી, એમ સમજવાનું છે.

પહેલા ભંગમાં એક પ્રકારે અસ્તિત્વનો નિર્ણય કર્યો ત્યારે બીજા ભંગમાં તેવી જ રીતે એક પ્રકારે વસ્તુના અભાવ પરત્વે નિર્ણય કર્યો. બીજા ભંગના વાક્યપ્રયોગથી એમ ફલિત થાય છે કે ઘડાના સ્થળ, કાળ, સ્વભાવ વગેરેથી ભિન્ન સ્થળ, કાળ, સ્વભાવ વગેરેની અપેક્ષાએ ઘડો નથી, એ તો દીવા જેવું સ્પષ્ટ છે.

(૧) દાખલા તરીકે ઘડો તો માટીનો બનાવેલો છે તેથી સોનાના 'એરીંગ' (Earring) તરીકેનું અથવા સોનાના ઘડા

તરીકેનું પણ તેનું અસ્તિત્વ છે જ નહિ. આનો અર્થ એ થાય છે કે 'પરદ્રવ્ય'ની અપેક્ષાએ ઘડો વિદ્યમાન નથી.

(૨) હવે જો ઉનાળાની ઋતુમાં આપણે ઘડાને જોયો હોય તો શિયાળાની ઋતુ પરત્વે તેનો અભાવ છે. એટલે કે 'પર–કાલ'ની અપેક્ષાએ ઘડાનું અસ્તિત્વ નથી.

(૩) હવે ધારો કે ઘડો રાતા રંગનો છે. સ્પષ્ટ છે કે રાતાથી ભિન્ન રંગ ઘડામાં નથી. ભિન્ન રંગો ઘડાથી ભિન્ન વસ્તુઓમાં છે, એટલે કે 'પર–ભાવ'ની અપેક્ષાએ ઘડાનું અસ્તિત્વ નથી.

(૪) અને છેલ્લે, આપણે ધારી લઈએ કે પ્રસ્તુત ઘડો પાટલીપુત્રમાં છે, માટે સૌરાષ્ટ્ર આદિ સ્થળોમાં તે ઘડો નથી. 'પર–ક્ષેત્ર'ની અપેક્ષાએ ઘડાનું અસ્તિત્વ નથી.

હવે આંબાના દૃષ્ટાંત પર આવીએ તો તે જ પ્રમાણે:—

(૧) સફરજનના ઝાડમાં રહેલું દ્રવ્ય, આંબામાં જોવામાં આવતું નથી, તેથી તે દ્રવ્ય આંબા પરત્વે 'પર–દ્રવ્ય' કહેવાય છે. આંબાના સ્વ–દ્રવ્યને બદલે સફરજનનું 'પર–દ્રવ્ય' આંબામાં જો મૂકીએ તો આંબાને કેરી આવે જ નહિ.

(૨) આર્ટિક પ્રદેશો જેવા અત્યંત ઠંડા દેશોમાં બીજાં વૃક્ષો ઊગી શકે પણ આંબો તો કદાપિ ન જ ઊગે, માટે ફલોત્પાદક આંબાને માટે તો તે ઠંડા દેશો પર–ક્ષેત્ર જ કહેવાય.

(૩) અમુક જ સ્થિતિમાં, એટલે કે સારી પેઠે વિકાસ પામેલી અવસ્થામાં, પ્રસ્તુત આંબો ફળોને ઉપજાવી શકશે. બીજાં પાસે ઉગેલાં વહેંતીયાં ઝાડોની સ્થિતિમાં, અથવા પોતે વહેંત જેવડો હોય તેવી સ્થિતિમાં, તે આંબો ફળ

નહિં આપે. એવી અવસ્થા 'પર–ભાવ' કહેવાય. 'પર–ભાવ'ની અપેક્ષાએ આંબાનું અસ્તિત્વ નથી, એટલે ફ્લોત્પાદક આંબા તરીકે તે નથી.

(૪) આંબાને કેરીઓ આવવાની ઋતુ ઉનાળો છે, માટે શિયાળો જેવી ભિન્ન ઋતુઓ આંબાને માટે 'પર–કાલ' બને છે, કારણ કે આ 'પર-કાલ'માં આંબાને ફળ આવતાં નથી.

ગત પ્રકરણના અંતમાં આપણે જોયું છે કે કાળ, ક્ષેત્ર, દ્રવ્ય અને સ્વભાવની અપેક્ષાએ આપણે કોઇ વસ્તુ માટે કથન કર્યું હોય, તે આપણાથી બાહ્ય એવી વસ્તુના ગુણધર્મને અનુલક્ષીને જ કર્યું હોય છે. એ કેવળ આપણા મનથી ઉપજાવી કાઢેલું હોતું નથી. એ જ પ્રમાણે બીજા ભંગમાં નકારાત્મક વાક્ય–પ્રયોગ એમ બતાવે છે કે કાળ, ક્ષેત્ર, દ્રવ્ય અને સ્વભાવની અપેક્ષાએ અમુક વસ્તુમાં ગુણધર્મ નથી. એટલે કે કોઇ પણ સત્પદાર્થમાં જેમ ભાવવાચક ગુણધર્મો (positive elements) હોય છે, તેમ અમુક ગુણધર્મોનો તેમાં અભાવ પણ હોય છે. વસ્તુ, એક પ્રકારે છે અને બીજા પ્રકારે નથી. એટલે કે અસ્તિત્વ અને અભાવ, એક સાથે ને એક સમયે અપેક્ષારહિતપણે વસ્તુમાં છે એમ માનવાનું નથી. આ વાત હંમેશા ખ્યાલમાંરાખવી જોઇએ. જૈનો જ્યારે 'છે' અને 'નથી' એમ કહે છે ત્યારે ઘણા લોકોના મગજમાં ખોટા ખ્યાલો સમજ્યા વગર ઊભા થઈ જાય છે. એક વસ્તુમાં બે પરસ્પર–વિરોધી ગુણધર્મો રહી શકે એવું વાહીયાત અને વદતોવ્યાઘાત જેવું કથન જૈન તત્ત્વજ્ઞાન કરે છે, એવો સ્યાદ્વાદ પર આક્ષેપ કરાયેલો છે. આગળ ઉપર આક્ષેપનો રદીઓ અમે આપીશું. અહિં એટલું બતાવી દેવું જરૂરનું છે કે બીજા ભંગમાં નકારાત્મક શબ્દપ્રયોગથી પહેલાં ભંગના ભાવવાચક વાક્યને

કશો બાધ આવતો નથી. બન્ને ભંગમાં, કાળ, ક્ષેત્ર, દ્રવ્ય અને સ્વભાવની અપેક્ષાઓ રહેલી છે જ. પણ આ અપેક્ષાઓ જુદી જુદી રીતે કરાયેલી છે, એમ સમજવું જોઇએ. દાખલા તરીકે પ્રથમ ભંગમાં, સ્થળની અપેક્ષા પાટલિપુત્ર છે, જ્યારે બીજા ભંગમાં, સૌરાષ્ટ્ર છે. આ રીતે દેખીતા વિરોધનો પરિહાર થાય છે. દાખલા તરીકે, અમુક દિવસના ચોક્કસ સમયે કોઈ માણસ કલકત્તામાં હોય તો તે જ વખતે મુંબઇમાં તે હાજર નથી, એમ કહેવામાં કશું પણ વાહીયાત નથી. ઉલટું, તે માણસ, તે વખતે કલકત્તામાં હાજર છે અને હાજર નથી, એમ કહેવું વદતોવ્યાઘાત ગણાય.

બીજા ભંગની તર્કયુક્તતાનો આધાર, અભાવની વાસ્તવિકતા પર અવલંબે છે. સાંખ્યો એમ માને છે કે–વસ્તુ પરત્વે નકારાત્મક અથવા અભાવ–વાચક વિધાન ન કરી શકાય. સાદી ભાષામાં સાંખ્ય મતને મૂકીએ તો, કોઇ એક વસ્તુનું નિત્ય અસ્તિત્વ છે. આપણે વ્યવહારમાં કહીએ છીએ કે વસ્તુ ઉત્પન્ન થઇ તે પહેલાં તો તે નહોતી અને તેનો નાશ થયા પછી તે હશે જ નહિ. પરંતુ સાંખ્યમત પ્રમાણે આપણાં આવાં વિધાનો સાવ સાચાં નથી. તેઓ આગ્રહપૂર્વક કહે છે કે, વસ્તુ હમેશાં છે. ઉત્પત્તિ પહેલાં પણ વસ્તુ હતી, માત્ર દેખી શકાય એવી રીતે નહિ પણ કારણરૂપે હતી. અને એ જ રીતે તેનો નાશ થયા પછી પણ તેનું અસ્તિત્વ ચાલુ જ રહેશે. જો કે તે જુદા અદશ્યરૂપે રહેશે એટલું જ. જો આમ હોય તો 'અભાવ' સત્ ન હોઇ શકે અને સત્‌નો અભાવ ન હોઇ શકે, એમ સાંખ્યોનું માનવું છે. જો અભાવ એ હકીકતમાં અનુભવગમ્ય ન હોય, તો સપ્તભંગીનો બીજો ભંગ અર્થ વગરનો, મૂલ્ય વગરનો બની જશે.

સાંખ્યોએ જે વાંધો ઉઠાવ્યો છે, તેનો જવાબ આ પ્રમાણે આપી શકાયઃ નકારાત્મક વિધાન વગર બે વસ્તુ વચ્ચે શો ભેદ છે, તે સ્પષ્ટ જણાવી શકાય નહિ. ઘ એ ઘ થી ભિન્ન છે, એમ કહેવાનો એટલો જ અર્થ થાય છે કે ઘ માં રહેલ કેટલાક ગુણધર્મો ઘ માં નથી. ભેદનો સ્વીકાર કરવો, એટલે નકારનો સ્વીકાર થઇ ચૂકયો જ. હવે, જગત્ અખંડ એકરૂપ સત્તામાત્ર છે, એમ સાંખ્યો સ્વીકારતા નથી. જગત્‌માં વૈવિધ્ય અને ભિન્નતા છે, એમ તો તેઓ સ્વીકારે છે. પ્રારંભમાંથી જ, પુરુષ અને પ્રકૃતિ એવાં બે તત્ત્વોનો સ્વીકાર થયેલો છે. પ્રકૃતિમાંથી મહત્, અહંકાર, તન્માત્રાઓ અને ભૂતાદિ ઉત્પન્ન થાય છે તથા આ બધાં એકમેકથી તદ્દન ભિન્ન છે.

કાર્ય–કારણની એકતા પર સાંખ્યો ગમે તેટલો ભાર મૂકે પણ પ્રત્યક્ષ દેખાતું કાર્ય એ કારણમાં ગર્ભિત રહેલાં કાર્યથી અત્યંત ભિન્ન છે, એ વાતનો ઇન્કાર તેઓ કરી શકે નહિ. જો સાંખ્યો ભેદનો સ્વીકાર કરે, તો નકારનો અસ્વીકાર કરવો, એ યુક્તિયુક્ત દેખાતું નથી જ.

વેદાંતીઓએ પણ અભાવનો સ્વીકાર કર્યો નથી. જગત્‌ના વૈવિધ્ય અને ભિન્નતાઓનો ઇન્કાર કરીને, જ્યારે વેદાંતીઓ એમ કહે છે કે–અંતિમ સત્તા એ અખંડ–એકરસ–એકરૂપ સત્ માત્ર છે, ત્યારે પ્રથમથી જ નકાર અથવા અભાવને તિલાંજલિ તેઓએ આપી દીધી છે. વળી આગળ વધીને તેઓ કહે છે કે–પ્રત્યક્ષપ્રમાણથી અભાવ સિદ્ધ થતો નથી. પ્રત્યક્ષમાં સત્ માત્ર દેખાય છે અને અભાવ એ સત્ નથી. વળી વાકયપ્રયોગ પૂરતો જ અભાવનો ઉપયોગ છે, જેમકે "આ નથી" "તે નથી" વગેરે. આવા વાકયવિધાનો પ્રત્યક્ષના વિષય ન બની શકે. જો કોઇ એવી દલીલ કરે કે જેમ અસ્તિત્વનો પ્રત્યક્ષ

અનુભવ થાય છે, તેમ અભાવનો પણ થઇ શકે છે, તો તેના જવાબમાં વેદાંતીઓ એમ કહે છે કે એ અશક્ય છે. વસ્તુના અસ્તિત્વની હકીકત એક છે પણ તેનો નકાર કરનારી હકીકતો લગભગ અનંત કહી શકાય. હવે જો આ અનંત નકારાત્મક હકીકતો, પ્રત્યક્ષમાં ઘુસી જાય તો તેનાથી **સંપૂર્ણપણે પ્રત્યક્ષનો પ્રદેશ ભરાઇ જાય** એટલે મૂળ વસ્તુ પરત્વે ભાવવાચક વિધાન પણ ન થઈ શકે. વળી સ્મૃતિનો આધાર લઈએ તો પણ તેનાથી અભાવનું સમર્થન થઈ શકતું નથી, કારણ કે જે પદાર્થ અત્યારે આપણે જોઈએ છીએ તે જ અથવા તેના જેવો પદાર્થ આપણે ભૂતકાળમાં જોયો હતો, એમ તાદાત્મ્ય સિદ્ધ કરવા પૂરતો સ્મૃતિનો કાર્યપ્રદેશ છે. અભાવ એ પ્રત્યક્ષથી ગ્રાહ્ય નથી, તેથી સ્મૃતિથી પણ ગ્રાહ્ય નથી. છેલ્લે, વેદાંતીઓના કહેવા પ્રમાણે અભાવ એ કેવળ શૂન્ય હોવાથી તેના વિષે અનુમાન બાંધવું શક્ય નથી, કારણ કે અનુમાનનો આધાર **છેવટે ભાવવાચક હકીકતો પર અવલંબે છે.**

અભાવની વાસ્તવિકતાની વિરુદ્ધમાં વેદાંતીઓની દલીલ સંબંધે એટલું બતાવી આપવું બસ થશે કે અખંડ કૂટસ્થ બ્રહ્મ એ 'વિશ્વનું અંતિમ સત્ છે, એવો જે વેદાંતીઓનો દાવો છે, તેનો વિરોધ બાકીના તમામ ભારતીય દર્શનશાસ્ત્રોએ કર્યો છે. તદુપરાંત, સત્ય જ્ઞાનને માટે જે જે પ્રમાણો સ્વીકારાયાં છે, તે પ્રમાણો દ્વારા જ્યાં વસ્તુઓમાં ભિન્નતા દેખાય, ત્યાં ગર્ભિત રીતે અભાવનો સ્વીકાર થવાનો જ. અનુમાન કરવામાં ઘણીયવાર નકારાત્મક નિગમન આવે છે, તેથી પણ અભાવની વાસ્તવિકતા જણાઈ આવે છે. સ્મૃતિ જ્યારે પ્રત્યભિજ્ઞાન(re-cognition)નું રૂપ લે છે, ત્યારે તેમાં અભાવ

ન હોય તે બરાબર છે. પણ કેટલીક વાર એવું બને છે કે પ્રથમ દર્શને ભેદનું જ્ઞાન ન થયું હોય પણ સ્મૃતિથી ભેદનું જ્ઞાન ઉપજે છે. પ્રત્યક્ષમાં, બેશક વસ્તુનું ભાવરૂપ દર્શન થાય છે. પણ જ્યારે ભેદમૂલક સ્મૃતિજ્ઞાન પ્રત્યક્ષની મદદે આવે છે, ત્યારે વસ્તુભેદ સચોટ થાય છે અને અભાવની વાસ્તવિકતા સ્પષ્ટ બને છે. હવે ધારો કે અમુક સમયે અમુક સ્થલ પર ઘડો છે. અમુક સમય પછી ત્યાં ઘડો જોવામાં આવતો નથી. અહિં, આ બીજી વારનું પ્રત્યક્ષ, બેશક સ્થળ પરત્વે છે. પણ ત્યાં ઘડો હતો એવી સ્મૃતિ થવાથી, પ્રથમ સ્થિતિથી બીજી સ્થિતિનો ભેદ પણ ઉત્પન્ન થાય છે, તેથી જ આપણે 'આ સ્થળે ઘડો નથી' એવો વાક્યપ્રયોગ કરીએ છીએ. તદુપરાંત, જો અભાવ પ્રત્યક્ષથી સિદ્ધ થાય તો કેવળ અભાવના જોરે જ ભાવરૂપ પદાર્થોનું પ્રત્યક્ષ બાધિત થાય, એવી જે દલીલ વેદાંતીઓ કરે છે, તે અસંગત છે. ઉલટું, ખરી રીતે તો, ભેદમૂલક સ્મૃતિજ્ઞાનથી 'અહિં અમુક વસ્તુ નથી કે જે પહેલાં હતી' એવા મનોવ્યાપાર ઉપર અભાવ અવલંબે છે. માટે વસ્તુ પરત્વે અભાવની વાસ્તવિકતા પ્રમાણોદ્વારા સૂચિત થાય જ છે.

કેટલાક બૌદ્ધો અને ચાર્વાકો અભાવનો સ્વીકાર કરતા નથી, તેમની વિરુદ્ધ ઉપરોક્ત ટીકા કરી શકાય., આ બૌદ્ધો અને ચાર્વાકોનું મંતવ્ય એમ છે કે અભાવ પ્રત્યક્ષનો વિષય બની શકે નહિ કારણ કે પ્રત્યક્ષમાં તો ભાવરૂપ (positive) પદાર્થો જ દેખાય છે, માટે અભાવ એ મનની ઉપજાવી કાઢેલી કલ્પના માત્ર છે, તેનું વાસ્તવિકતામાં સ્થાન નથી. આ મંતવ્ય બરાબર નથી. ચાર્વાકો અને બૌદ્ધોની વિરુદ્ધમાં આપણે એમ પણ કહી શકીએ કે 'કોઈ વસ્તુ છે' તેના

કરતાં 'કોઈ વસ્તુ નથી' તેની પ્રબળ અસર આપણા ચિત્ત પર થાય છે. એટલે અભાવ એ કલ્પનાજન્ય માત્ર નથી. છેલ્લે, ખુદ ચાર્વાકો પણ જડપદાર્થનું વૈવિધ્ય સ્વીકારે છે. એટલે કે ભેદને માને છે. બૌદ્ધો પણ એકક્ષણના વિજ્ઞાન અને બીજી ક્ષણના વિજ્ઞાનનો ભેદ પાડે છે. જ્યારે બન્ને (ચાર્વાક અને બૌધ્ધ) ભેદનો સ્વીકાર કરે છે, ત્યારે ભેદમાં છુપો રહેલો અભાવ પણ તેમણે સ્વીકારવો જોઈએ.

હવે અભાવ પરત્વે જૈનમત શો છે, તે પરત્વે થોડુંક કહેવું જોઈએ. જૈનો પ્રમાણે અભાવ વાસ્તવિકપણે છે.' જેમ અસ્તિત્વ એક હકીકત છે, તેમ અભાવ પણ એક હકીકત છે જ. વૈશેષિકો આ મત સાથે સંમત છે. પણ વૈશેષિકો અભાવને એક સ્વતંત્ર પદાર્થ માને છે (જુઓ સપ્તપદાર્થી). તેથી ઉલટું, જૈનોનું માનવું છે. જૈન તત્વજ્ઞાન પ્રમાણે, અસ્તિત્વ એક હકીકતરૂપે છે. એકાંતપણે તે સત્ય નથી, પણ કોઈ વસ્તુના ગુણધર્મની અપેક્ષાએ તે સત્ય છે. આ જ રીતે અભાવ પરત્વે સમજવાનું છે. જૈનમત પ્રમાણે અભાવ એ કોઈ પણ પદાર્થના આવશ્યક વિશેષણ તરીકે લગાડી શકાય છે પરંતુ વૈશેષિકોના મત પ્રમાણે અભાવ એક સ્વતંત્ર પદાર્થ જ છે. આ સ્થળે જૈન મત બતાવી આપે છે કે–વૈશેષિકોના આવા મંતવ્ય સામે, સાંખ્યો, વેદાંતીઓ, ચાર્વાકો અને બૌધ્ધો એક સામટા કટિબદ્ધ થઈ વિરોધ કરે છે અને વૈશેષિકો તેનો પ્રત્યુત્તર આપી શકે તેમ નથી. અભાવ એકાંતપણે સત્ય નથી, પણ અમુક અપેક્ષાએ કોઈ વસ્તુના ગુણધર્મ તરીકે માનવાથી જૈન દૃષ્ટિબિંદુ કોઈ પણ ટીકાને પાત્ર બનતું નથી.

ઉપર જણાવ્યા પ્રમાણે, જૈનો એમ માને છે કે વસ્તુને

જેમ ભાવવાચક ગુણધર્મ હોય છે, તેવી જ રીતે અભાવ-
વાચક ગુણધર્મ પણ હોઇ શકે છે. એક અપેક્ષાએ જો ઘડાનું
અસ્તિત્વ છે, તો બીજી અપેક્ષાએ નથી. એક અપેક્ષાએ કોઇ
વૃક્ષ આમ્રફલોત્પાદક કહેવાય છે, તો બીજી અપેક્ષાએ તેમ
કહેવાતુ નથી. નૈયાયિકો કબૂલ કરે છે કે અભાવને સ્વીકારવો
જોઇએ, પણ તેઓ એમ કહે છે કે જે વસ્તુનુ અસ્તિત્વ
આપણે સ્વીકાર્યુ, તેમા તો અભાવ રહી શકે નહિ પણ તેનાથી
ભિન્ન વસ્તુમા તે રહી શકે છે. એટલે કે, ન્યાયમતે, જેમ
ઘડો છે, તેવી જ રીતે ઘડાનો અભાવ છે. પરન્તુ ઘટાસ્તિત્વ
(ઘડા તરીકે હોવુ) ઘડામા છે જ, જ્યારે ઘટાભાવ (ઘડાનું
ન હોવુ તે) ઘડાથી ભિન્ન પટ વગેરે પદાર્થોમા છે. આવી
જ રીતે આ દૃષ્ટાંત આંબાને લાગુ પાડી શકાય છે. હવે આ
બધા ઉપરથી જણાઈ આવે છે કે, બીજાં ભારતીય દર્શનોની
પેઠે નૈયાયિક મતે પણ જૈન દૃષ્ટિબિંદુની બરાબર કદર કરી
નથી, કારણ કે તેઓ કહે છે કે એક જ વસ્તુમા અસ્તિત્વ
અને અભાવ સાથે રહી શકે નહિ, માટે નૈયાયિકો અભાવને
એક વસ્તુ પરથી ઉઠાવીને બીજા પર લાદે છે. નૈયાયિકો આ
વાતને ભૂલી જાય છે કે વાક્યોના પૂર્વાપર સંબંધો (contexts)
બદલી નાખવામા આવે તો એક જ વસ્તુ પરત્વે દેખીતાં પર
સ્પર વિરુદ્ધ વાક્યવિધાનો કરી શકાય છે. એક અપેક્ષાએ ઘડો
છે અને બીજી અપેક્ષાએ નથી, એમ કહેવામા કશો જ વાંધો
નથી. તે જ પ્રમાણે ફલોત્પાદક આંબાના વૃક્ષ પરત્વે સમજવું.
કોઇ પણ પદાર્થમા વસ્તુતાએ અનેકવિધ ગુણધર્મો રહેલા હોય
છે, માટે જુદા જુદા ગુણધર્મો એક વસ્તુમા છે, એવો વાક્ય-
પ્રયોગ કરવો અયુક્ત નથી એટલુ જ નહિ પણ અમુક સંયોગો-
મા તે જ વાક્યપ્રયોગ અનિવાર્ય બને છે. નૈયાયિકોએ પોતે

માની લીધેલા વિરોધ (એટલે કે અસ્તિત્વ અને અભાવ સાથે હોવાનો) ઘડા પરથી ઉડાવીને ઘડાથી ભિન્ન પદાર્થ પર ઓઢાડી દીધો ! ધારો કે ઘટ, પટ નથી, પણ પટનું શું ? અસ્તિત્વનો ગુણધર્મ તો પટમાં છે ને ? હવે જ્યારે તે ગુણધર્મમા ઘટાભાવ ઉમેરવામાં આવ્યો, ત્યારે પટમાં પટાસ્તિત્વ અને ઘટાભાવ બન્ને આવ્યા તો ખરા. ખરી વાત તો એમ છે કે વસ્તુમા અસ્તિત્વ અને અભાવ બન્નેના આરોપણના વિરોધને નૈયાયિકો ટાળી શકયા નથી, પણ ઘટ ઉપરથી તેને ઉડાવીને પટ પર મૂકી દીધો ! પણ જૈન દૃષ્ટિએ આ દેખીતો વિરોધ વસ્તુતાએ વિરોધ નથી, એટલે મુશ્કેલી નડતી નથી. ખરી રીતે નૈયાયિકોએ સ્વીકારવું જોઇતું હતું કે બે પરસ્પર વિરોધી વાકયપ્રયોગો અમુક અપેક્ષાએ એક જ વસ્તુ માટે કરી શકાય છે. ઘડાને, નિરપેક્ષપણે નહિ પણ અમુક અપેક્ષાએ કોઇ એક ગુણ છે, એમ ધારો. હવે આ ગુણધર્મના કારણે બીજી વસ્તુથી તેનો ભેદ પાડવાનું કામ સરલ બનશે. એક ઘડો બીજી વસ્તુઓથી ભિન્ન છે, એમ કહેવામાં જ અભાવ સ્પષ્ટ રીતે જણાઇ આવે છે, જેમકે ઘડો વસ્ત્ર નથી. આ પ્રમાણે અસ્તિત્વથી અભાવનું સૂચન થાય છે.

આ ઉપરથી કોઇને એવો ખોટો ખ્યાલ આવવાનો સંભવ છે કે ભાવ અથવા અસ્તિત્વ (હોવાપણું) અને અભાવ, સમાન કક્ષાના બની જશે. એટલે અભાવથી કશું પણ વધારે, ભાવ અથવા અસ્તિત્વ, આપણને દર્શાવી શકતું નથી. પણ તેમ નથી. ભાવવાચક શબ્દપ્રયોગમાં અમુક ગુણધર્મોનું નિરૂપણ છે અને અભાવમાં કોઈ બીજા જ ગુણધર્મો દેખાય છે ! હવે કેવળ ભાવવાચક શબ્દપ્રયોગથી અથવા કેવળ અભાવથી કોઈ વસ્તુનું સાચું જ્ઞાન મળતું નથી. આ બન્ને જાતના વાકયપ્રયોગો-

ની મર્યાદાઓ છે કારણ કે પ્રત્યેક જાતના વાક્યપ્રયોગ વસ્તુનું એકાંગી જ દર્શન કરાવે છે.

અભાવ પર એકાંતપણે ભાર મૂકવાનું, બૌદ્ધ તત્ત્વજ્ઞાનમાંથી, એક દૃષ્ટાંત લઈએ. બૌદ્ધોના અપોહવાદનો એક દાખલો લઈએ. ધારો કે કોઈ પ્રશ્ન પૂછે કે 'ગાય' એ શબ્દનો અર્થ શો? હવે દરેક ઉઘાડી આંખે જોઈ શકે છે કે ગાય એટલે ચાર પગ, શીંગડાં, પૂંછડી વગેરે અંગોવાળું પ્રાણી છે. હવે આ સ્થળે બૌદ્ધો એમ કહે છે કે પ્રત્યક્ષના વિષયભૂત બનેલ વસ્તુનું સ્વરૂપ શબ્દ વર્ણવી કે વ્યક્ત કરી શકતું નથી, કારણ કે દરેક પ્રત્યક્ષ સ્વલક્ષણ છે. એટલે કે, બૌદ્ધોના મત પ્રમાણે, શબ્દપ્રયોગ એક 'અપોહ' અથવા 'અન્યાપોહ' છે. અપોહનો અર્થ એવો થાય છે કે 'બાતલ કરવું.' શબ્દપ્રયોગ તે અપોહ, કારણ કે જ્યારે 'ગાય' એવો શબ્દ હું ઉચ્ચારું છું ત્યારે ગાયશબ્દથી ગાયથી ભિન્ન ગધેડા જેવા પ્રાણીઓ મારા મનમાંથી બાતલ થઈ જાય છે. બેશક, તાત્ત્વિક દૃષ્ટિએ દરેક શબ્દમાં અભાવનું સૂચન કરવાની શક્તિ છે પણ બૌદ્ધોએ તો શબ્દની અભાવસૂચનની શક્તિ પર એટલો બધો ભાર મૂક્યો કે 'ગાય' શબ્દ ભાવવાચક પણ છે, જીવતીજાગતી ગાયનો વાચક છે, એ વાત તદ્દન ભૂલી ગયા માટે જ બૌદ્ધોના અપોહવાદનું નૈયાયિકોએ અને જૈનોએ કરેલું ખંડન વ્યાજબી જ છે. ખરી વાત એમ છે કે દરેક શબ્દને બે આશય હોય છે. અને પ્રત્યેક આશયનું જુદી જુદી રીતે મહત્ત્વ છે જ. શબ્દનો એક આશય એ છે કે એ શબ્દ જે પદાર્થ માટે વપરાયેલો હોય, તે પદાર્થના અમુક ગુણધર્મોના અસ્તિત્વનું સૂચન કરે છે. અને બીજો આશય એવો છે કે જે પદાર્થોમાં તે ગુણધર્મો ન હોય તેને એ શબ્દ લાગુ પાડી શકાય નહિ. બૌદ્ધ અપોહ-

વાદનો પરિહાર કરતા નૈયાયિકો બૌધ્ધોને ઉદ્દેશીને આ પ્રમાણે કહે છેઃ—

"હે બૌદ્ધો, તમે એમ કહો છો કે શબ્દ કેવળ અભાવ-સૂચક જ છે. પણ અમારો અનુભવ તેનાથી જુદું જ કહે છે. જ્યારે અમે 'ગાય, ગવય, હાથી, ઝાડ, વગેરે શબ્દો વાપરીએ છીએ, ત્યારે અમને તે શબ્દોનું ભાવવાચક (Positive) જ્ઞાન થાય છે. તેનાથી વિપરીત જ્ઞાન તો અમને થતું નથી. હવે જ્યારે તમે કહો છો કે ગાય શબ્દનો આશય ગાયથી ભિન્ન પ્રાણીઓને બાતલ કરવા પૂરતો જ છે, તો અમે પૂછશું કે કયા શબ્દવડે અમને 'ગાય'નું સાચું જ્ઞાન થશે ?"

આવી જ રીતે શૂન્યવાદી બૌદ્ધોનું સમજવું. અલબત્ત અમુક અંશે તેમનું કહેવું સાચું હોય પરંતુ 'અપોહવાદ'ના અર્ધ-સત્ય જેવું તે સમજવું. અભાવાત્મક જ્ઞાન એ પણ જગતને સમજવા માટે એક પગથિયારૂપ છે, પણ બૌદ્ધોએ તો એને પગથિયારૂપે ન ગણતાં સંપૂર્ણ તત્ત્વ તરીકે માની લીધું, કારણ કે બૌદ્ધોની શૂન્યવાદની દૃષ્ટિએ તેમાં તેમને ઉપયોગિતા (અર્થ–ક્રિયા–કારિત્વ) જણાઈ ! અને તેના પાયા પર એમણે નીતિધર્મનો મદાર બાંધ્યો. હવે શૂન્યવાદીઓએ પોતાનો માની લીધેલો શૂન્યવાદ જ સાચો છે અને જગતની બીજી તમામ તત્ત્વદૃષ્ટિઓ ખોટી છે, એમ જે તેમણે માની લીધેલું હતું, તેજ ખરેખર મોટી ભૂલ હતી.

આપણે જોયું કે અસ્તિત્વથી અભાવનુ સૂચન થાય છે ખરું પણ અસ્તિત્વ અને અભાવ બંને એકરૂપ નથી જ. સપ્તભંગીમાંહિ-ના પ્રથમ ભંગથી વસ્તુના ભાવરૂપ ગુણધર્મનો બોધ થાય છે, ત્યારે બીજા ભંગમાં અભાવરૂપ ગુણધર્મનો બોધ થાય છે કે જે બોધ પ્રથમ ભંગથી કદાપિ થાત નહિ. અમે બીજા

ભંગને મહત્વ આપ્યું છે પણ સાથેસાથ અમે એમ પણ જોયું છે કે કેટલાક લોકો (દાખલા તરીકે બૌદ્ધો) તો માત્ર અભાવ જ સાચો છે અને પદાર્થને ભાવરૂપ કોઇ ગુણધર્મ નથી, એમ જે કહે છે તે ખોટું છે. નકારાત્મક દૃષ્ટિએ જોવામાં પણ નવીનતા દેખાય છે અને તેની ઉપયોગિતા પણ છે, પરંતુ તેથી કોઇએ ભાવરૂપ અને અભાવરૂપ ગુણધર્મો એક છે, એમ ન માનવું. જ્યારે અભાવાત્મક વાકયપ્રયોગ કરીએ છીએ, ત્યારે આ ભય ઉત્પન્ન થાય છે, માટે સાવચેત રહેવાની જરૂર છે. એકાદ દૃષ્ટાંત લઇએ.

(૧) ભારતીય પ્રજા જે એક વખત સુસંસ્કારી અને ઉદાત્ત-ભાવનાવાળી હતી, તે અનેક સૈકાઓની ચાલી આવેલી રાજકીય પરતંત્રતાને કારણે દરેક રીતે અધોગત થઈ છે. ત્યારે પ્રજાના નેતાઓએ નિશ્ચય કર્યો કે પ્રજાના સ્વતંત્ર મતાધિકાર પર રચાયેલું રાજતંત્ર હિંદ માટે સૌથી વધારે અનુકૂળ છે. આ વાત હકીકતની એક બાજુ છે. હાલની હિંદના લોકોની સ્થિતિ (ભાવ) તે બાબત તરફ આપણને લઈ જાય છે. તેમાં ઢીલ થઇ હોત તો તે ખતરનાક નીવડત, માટે જ હિંદના નેતાઓએ પુખ્ત-મતાધિકારની પદ્ધતિને દાખલ કરવાનો નિશ્ચય કર્યો. હવે આ હકીકતને બીજી પણ બાજુ છે. પ્રજાકીય મતાધિકાર શું છે અને તેનો વ્યવહારુ ઉપયોગ કેમ થાય, તે તો હિંદની વસતી જાણતી નથી. મતાધિકારના ઉપયોગ પરત્વે જે જવાબ-દારી છે, તેનો પણ ખ્યાલ ઘણાને નથી, એ અફસોસની વાત છે. તદુપરાંત દેશના અટપટા પ્રશ્નોની વાસ્તવિકતાનું પણ તેમને ભાન નથી. રાજકારણની બાબતમાં હિંદની વસતિનું માનસ કંઈક જુદું જ છે. રાજકારણના પાઠ શીખવા બેસતું એક નાનું બાળક હોય તેના જેવું અવિકસિત માનસ હિંદનું છે.

હકીકતની પ્રથમ બાજુને જો હિંદનો સ્વભાવ ગણીએ તો બીજી બાજુને આપણે પરભાવ એવું નામ આપીશું. જો પ્રજાના સ્વ-ભાવને લક્ષમાં લઇએ તો પુખ્ત મતાધિકારને તુરત દાખલ કરવો જોઇએ. પ્રજાનો પર-ભાવ એમ સૂચવે છે કે તે મુલતવી રાખવો જોઇએ. જો હિંદુસ્થાનને એક મજબૂત અને સંસ્કારી રાજતંત્ર જોઇતું હોય તો પુખ્ત મતાધિકાર નહિં ચાલી શકે, એવો અભિપ્રાય સર બી. એલ. મિત્રનો હતો. અને શ્રી. રાજેન્દ્ર-પ્રસાદ પણ કબૂલ કરે છે કે શ્રી. મિત્રના કથનમાં જે ભય સૂચવ્યો છે, તે સાચો પણ ઠરે ! હવે આ બીજી દૃષ્ટિએ પુખ્ત મતા-ધિકારનો વિચાર કરીએ તો એક નવીન જ પ્રકાશ પડે છે. તની વાસ્તવિકતાનો ઈન્કાર થઈ શકે તેમ નથી. અને હિંદની પ્રજામાં રાજકારણીય ભાવના(Political sense)ને જાગૃત કરવાના બધા શ્રેષ્ઠ ઉપાયો યોજવા માટે હિંદ સરકાર ગંભીર-પણે વિચાર કરી રહી છે.

(૨) હિંદમાં ખાધાખોરાકી માટે ખૂબ તગી છે. હાલ તુરત તો પરદેશમાંથી અનાજ આવે છે. એટલે આધુનિક કાળ, એ દેશમાં અનાજની આયાત માટે હિંદનો સ્વ-કાલ કહી શકાય. હવે મનથી ધારો કે આ સ્વકાલને આપણે ફેર-વવો છે, તો ૧૯૫૧ પછીનો કાલ તે પર-કાલ બનશે. હિંદના વડાપ્રધાને પણ જાહેર કર્યું છે કે ૧૯૫૧ પછી અનાજની પર-દેશથી આયાત હિંદમાં કરવા દેવામાં નહિં આવે. તો ૧૯૫૧ પછીનો સમય કે જેને આપણે પર-કાલ કહીએ, તેની અપેક્ષાએ હિંદ અનાજની આયાત નહિં કરે. હવે ૧૯૫૧ પછીનો સમય તે અત્યારનો સમય નથી, એટલે અત્યારની સ્થિતિનો અભાવ ૧૯૫૧ પછીનો સમય બતાવે છે, તેથી બન્ને સમયની સ્થિતિ

એક તો નથી જ. અત્યારે તો નક્કર હકીકત એ છે કે અનાજની આયાત કરવી પડે છે, તેનું પરિણામ આપણે બેફીકર અને જરા બેદરકાર બન્યા, એ આવ્યું. ૧૯૫૧ પછી અનાજ નથી આવવાનું એ પણ નક્કર હકીકત છે, માટે જ સરકારે પડતર જમીન સુધારવાનું અને તેમાં ખેતી કરવાનું મોટું કામ અને તેને અંગે યોજનાઓ હાથ ધર્યા છે. લોકોને પણ અનાજ વધુ ઉગાડવા આદેશ આપ્યો છે.

(૩) ભૂતકાળમાં ઘણા સૈકા સુધી રશિયામાં જાલીમ ઝારશાહીનું જોર હતું અને સાથોસાથ લોકોમાં ત્રાસની લાગણીથી સરકારને નહિવત્ કરવાની વૈરવૃત્તિ (revengeful nihilism) પણ હતી, માટે રશિયા સામ્યવાદને માટે બરાબર લાયક ક્ષેત્ર બન્યું. હિંદુસ્થાનમાં પણ જુલમ હતો, પણ રશિયામાં તે પરાકાષ્ઠાએ પહોંચ્યો હતો. તદુપરાંત, હિંદીઓમાં ઘણાય દોષો હશે, પરંતુ સ્વભાવથી જ તેઓ શાંતિપ્રિય અને દુશ્મન પ્રત્યે પણ ઉદારચિત્ત હતા. માટે હિંદુસ્થાનમાં સામ્યવાદ નિષ્ફળ નીવડ્યો. રશિયા કે જે 'સામ્યવાદનું' સ્વ–ક્ષેત્ર ગણાય, ત્યાં સામ્યવાદ સફલ થયો પરંતુ પર–ક્ષેત્ર એવા હિંદમાં તે નિષ્ફળ નીવડ્યો છે.

(૪) રાષ્ટ્રીય સ્વાર્થોને ખૂબ કાળજીપૂર્વક અને ઇર્ષ્યાપૂર્વક સાચવી રાખવાનો, યુરોપીયન પ્રજાઓનો સ્વભાવ છે. રાષ્ટ્રસંઘ(U–N–O)માં પ્રત્યેક પ્રજા પોતાના રાષ્ટ્રના સ્વાર્થની વાત જ્યારે આવે છે, ત્યારે ખૂબ દીર્ઘદષ્ટિથી આગ્રહપૂર્વક અને બુદ્ધિપૂર્વક તેનું સમર્થન કરવા તત્પર થઇ જાય છે. હવે, યુરોપીયન પ્રજાઓનો આ સ્વ–ભાવ છે, તેથી સ્વ–રાષ્ટ્ર કેમ આગળ વધે, એ જ તેની નીતિ હોઈ શકે.

હિંદના પ્રતિનિધિઓમાં સ્વાર્થત્યાગ સુધીની ઉદારચિત્તવાળી પ્રામાણિક વૃત્તિ જોવામાં આવે છે. તે યુરોપીયન વૃત્તિથી ઉલટી છે અને ભારતના અહિંસાના આદર્શથી પ્રેરિત છે. આ નિતાંત અહિંસક અને સ્વાર્થત્યાગી વલણ જો કે હિંદી પ્રતિનિધિઓનો સ્વ-ભાવ છે, પણ સ્વાર્થી યુરોપીયન દેશો માટે તે પર-ભાવ બને છે. યુરોપીયનોના સ્વાર્થી વલણથી હિંદી પ્રતિનિધિઓનું વલણ તદ્દન વિરુદ્ધ છે. માટે રાષ્ટ્રસંઘ (U–N–O)માં આ સામસામા દૃષ્ટિબિંદુઓનું પરિણામ એ આવ્યું છે કે માત્ર કોઈ એક રાષ્ટ્રના સ્વાર્થની વાત ન થઇ શકે. હિંદનું વલણ અહિંસાના સિદ્ધાંત પર રચાયેલું હોવાથી તેની અસર રાષ્ટ્રસંઘ પર થોડી ઘણી પણ પડી છે.

ટૂંકામાં, બીજા ભંગમાં નકારાત્મક દૃષ્ટિબિંદુનો વિચાર જે આપણે કર્યો, તેમાં તેની વાસ્તવિકતા અને ઉપયોગિતા જણાઈ આવી છે. ભાવાત્મક દૃષ્ટિબિંદુ(positive view)નું તે સહાયક અને પૂરક છે, પણ તેની સાથે **એકરૂપ નથી.** અભાવાત્મક વાક્યપ્રયોગ એ ભાવાત્મક વાક્યનો વિરોધ કરતો નથી, કારણ કે કાલ, સ્થળ, દ્રવ્ય અને સ્વભાવની અપેક્ષાએ બન્ને દૃષ્ટિબિંદુઓ જૂદાં જૂદાં છે. હવે નકારાત્મક દૃષ્ટિએ જોવાથી આપણને વસ્તુની જુદી જુદી બાજુઓ, ગુણધર્મો, નવા દૃષ્ટિકોણો, નવી શક્યતાઓ કે જે ભાવાત્મક વાક્યપ્રયોગમાં દેખાતાં નહોતાં, તે આપણને જોવા માટે મળે છે. એટલા માટે નિરીક્ષણ હેઠળ આવેલા પદાર્થના સંપૂર્ણ જ્ઞાન માટે જેમ ભાવાત્મક ગુણધર્મોને જાણવાની જરૂર છે, તેમ તેની અભાવાત્મક બાજુ પણ તપાસી લેવાનું આવશ્યક બને છે. સપ્તભંગીનો બીજો ભંગ અગત્યનો છે. તેની અગત્યતાનું કારણ એ નથી કે તે કેવળ એક આત્મલક્ષી (Subjective)

દૃષ્ટિએ સમજવામાં મદદરૂપ બને છે. સાચું કારણ તો તેનુ છે કે, જેમ પ્રથમ ભંગમાં કોઈ એક વસ્તુનો અમુક ભાવરૂપ ગુણધર્મનો નિર્દેશ થાય છે, તે પ્રમાણે બીજા ભંગમાં વસ્તુના ગુણધર્મો–ભલેને અભાવાત્મક રૂપે હોય પણ તેવી રીતે તેને સમજવા માટે એક તર્કશુદ્ધ સાધન પૂરૂં પાડે છે. અસ્તિત્વ (અથવા ભાવ)ની પેઠે જ અસ્તિત્વનો અભાવ એ વાસ્તવિકતાનું એક અંગ છે.



પ્રકરણ ૪

ત્રીજો ભંગ.

સપ્તભંગીનો ત્રીજો ભંગ નીચે પ્રમાણે છે :—

स्यादस्त्येव स्यान्नास्त्येव घटः ।

(स्यात्-अस्ति-एव-स्यात्-न-अस्ति-एव घट ।)

અર્થાત્ એક અપેક્ષાએ ઘડો છે, બીજી અપેક્ષાએ ઘડો નથી. આંબાના વૃક્ષના દષ્ટાંત પરત્વે આ લાગુ પાડીએ તો એક અપેક્ષાએ આંબાનું વૃક્ષ ફ્લોત્પાદક છે, બીજી અપેક્ષાએ તે ફ્લોત્પાદક નથી.

સ્પષ્ટ રીતે ત્રીજો ભંગ પહેલા અને બીજા ભંગને સાથે લેવાથી થાય છે. પ્રથમ ભંગમાં આપણે જોયું કે-કાળ, દ્રવ્ય, સ્વભાવ અને ક્ષેત્ર અથવા સ્થળની અપેક્ષાએ, ઘડાનું અસ્તિત્વ છે અને આંબાનું ફ્લોત્પાદકત્વ છે. બીજા ભંગમાં, એ જ રીતે, આપણે જોયું કે, ઉપરોક્ત ચાર અપેક્ષાએ ઘડાનું અસ્તિત્વ નથી અને આંબાનું ફ્લોત્પાદકત્વ નથી. પહેલા બન્ને ભંગોમાં એક જ વસ્તુના બે ભિન્ન ભિન્ન ગુણધર્મોનો બોધ આપણને થયો. ત્રીજો, દેખીતી રીતે, પ્રથમ બેને ભેગા કરવાથી થાય છે.

પરંતુ ત્રીજો ભંગ એ કેવળ પ્રથમ ભંગ અને બીજા ભંગનો સરવાળો માત્ર નથી. પ્રથમ ભગમાં વસ્તુનો ભાવવાચક

ગુણધર્મ જોવામાં આવ્યો પણ તેથી કાંઇ બધા જ ગુણધર્મો અભિવ્યક્ત થયા એમ કહેવાય નહિ. બીજા ભંગમાં અભાવાત્મક ગુણધર્મ જોવામાં આવ્યો પરંતુ તેથી કાંઇ વસ્તુના બધા જ ગુણધર્મો વ્યક્ત થયા, એમ કહી શકાય નહિ.

જૈન તત્ત્વજ્ઞાનનો મૂળભૂત સિધ્ધાંત એવો છે કે પરસ્પર સંબંધિત એવા અનેક ગુણધર્મો એક વસ્તુમાં રહેલા છે અને આ ગુણધર્મનો સમ્યગ્‌બોધ આપણે પામવો હોય, તો તે સાત ભંગોદ્વારા જ થઈ શકે. એટલે કે ત્રીજો ભંગ કે જેમાં પ્રથમ અને બીજા ભંગનાં તત્ત્વો સમાયેલાં છે, એ એવા ગુણધર્મનો બોધ કરે છે કે જે માત્ર પ્રથમ ભંગથી અથવા માત્ર બીજા ભંગથી આપણે જાણ્યો નહોતો.

અનુભવમાં એવાં ઘણાં ઉદાહરણો જોવામાં આવે છે કે જેમાં કોઈપણ વસ્તુના બધા ગુણધર્મો, જુદા જુદા ગુણધર્મોના સરવાળા કે સમૂહરૂપે દેખાતા નથી. વસ્તુનું સમગ્ર દર્શન એ તે વસ્તુના જુદા જુદા ગુણધર્મના દર્શનથી જુદું જ છે. આ હકીકત વસ્તુના જ્ઞાનમાં સ્પષ્ટ દેખાઈ આવે છે અને વ્યવહારમાં પણ તેની ખૂબ ઉપયોગિતા છે. સાંકળનું ઉદાહરણ લઈએ. સાંકળ અનેક કડીઓની બનેલી હોય છે. પ્રત્યેક કડીથી આપણને એકલી કડીનું જ જ્ઞાન થાય છે. અને વારાફરતી એક પછી એક તમામ કડીઓને જોવાથી તેમજ થશે. પરંતુ સાંકળનું જ્ઞાન માત્ર કડીઓના જોવાથી થતા જ્ઞાનથી જુદી જાતનું છે. એ સમગ્ર જ્ઞાન છે અને તેનો વ્યવહારમાં ઉપયોગ પૃથક્ પૃથક્ કડીઓના ઉપયોગથી જુદો છે. હવે સાંકળમાં જો તમે ભિન્ન ભિન્ન કડીઓ પર ધ્યાન કેન્દ્રિત કરો તો કડીઓ જ ભાસે છતાં એ બધાંનું સંબંધિત જ્ઞાન જ્યારે તમને થશે, ત્યારે સાંકળ દેખાશે. આ પ્રમાણેનું જ્ઞાન કડીઓના જ્ઞાન.

કરતાં થોડે ઘણે અંશે નવીન છે. એવી જ રીતે આંબાને એક ફલોત્પાદક વૃક્ષ તરીકે અને અનુત્પાદકવૃક્ષ તરીકે એમ ઉભય દૃષ્ટિએ જોવાથી એક નવીન જ્ઞાન ઉત્પન્ન થાય છે, તે એ છે કે વૃક્ષ એક જીવંત વસ્તુ છે અને, કેવળ ફળો ઉત્પન્ન કરવા માટે અથવા ન ઉત્પન્ન કરવા માટે તેનુ અસ્તિત્વ નથી.

ત્રીજા ભગથી આ જે નવી દૃષ્ટિ આપણને મળી તે પ્રથમ ભગની દૃષ્ટિથી અને બીજા ભગની દૃષ્ટિથી જુદી જ છે. અને દ્રષ્ટાની અપેક્ષાએ તેની વાસ્તવિકતા અને વ્યવહાર્યતા પણ દેખાઇ આવશે.

(૧) માર્શલ ટીટોનુ દૃષ્ટાંત લઇએ. ટીટો રશીયન સામ્યવાદનો સૌથી મોટો ટેકેદાર હતો. આ અપેક્ષાએ એ ઉદ્દામ સામ્યવાદી ગણી શકાય. પણ પોતાના રાષ્ટ્ર એટલે યુગોસ્લાવ પ્રજા માટેની તેની કાળજી અને રાષ્ટ્રના આર્થિક ઉધ્ધાર માટેના તેના ઉગ્ર પ્રયત્નો બતાવી આપે છે કે હૃદયથી ટીટો ઉગ્ર સ્વદેશપ્રેમી છે. આ બીજી અપેક્ષાએ તેને ઉદ્દામ સામ્યવાદી કહી શકાય નહિ. ઘણા લોકો, દાખલા તરીકે ઇટાલીયનો, હજુય ટીટોને ઉગ્રસામ્યવાદી ગણે છે અને તેની સાથે ઉગ્રમત ભેદો ધરાવે છે. ખરી રીતે તો આ સ્વભાવ ટીટોનો પૂર્વકાલીન ગણાવો જોઇએ. તેથી ઉલટુ રશીયનો ટીટોની બીજી બાજુ પર જ ભાર મૂકે છે અને પોતાના પક્ષમાથી નાસી જનાર ભાગેડુ તરીકે તેને ગણે છે અને તેથી જ યુગોસ્લાવીયા દેશ સાથેના રાજદ્વારી સબધો સદતર તોડી નાખવા તત્પર થયા છે. અમેરિકનો ટીટોને ત્રીજી જ રીતે જુએ છે. અમેરિકન દૃષ્ટિમા, ટીટોની બન્ને બાજુ સમાઇ જાય છે. છતા ટીટોના આ સ્વભાવની બન્ને બાજુ જાણે કે જુદી હોય એમ અમેરિકાનુ મતવ્ય નથી, માટે જ ટ્રુમેનનુ ટીટો પ્રત્યેનુ વલણ વિશિષ્ટ પ્રકારનું છે.

ટ્રુમેને ટીટોને માલ અને સાધનસામગ્રી આપવાનો નિશ્ચય કર્યો છે. આ નિશ્ચય પાછળ ટ્રુમેનની આતુરતા કારણભૂત નથી, તેમ સૌથી પહેલાં યુગોસ્લાવીયાને મદદ કરવી એ પણ હેતુ નથી પણ ટીટોએ માગણી કરી માટે આપવું એ જ આશય છે. યુગોસ્લાવીઆ પરત્વેનો આ અમેરિકન નિર્ણય એક જુદું દૃષ્ટિબિંદુ સૂચવે છે અને આ દૃષ્ટિબિંદુ ત્રીજા ભંગ પ્રમાણે કરાયેલું હોય તેમ લાગે છે, કારણ કે ટીટોના સ્વભાવને તે અનુકૂળ દેખાય છે,

હવે એ ધ્યાનમા રાખવુ જોઇએ કે બે પરસ્પર જુદા ગુણધર્મો, એક વસ્તુમાં સાથે રહેવાને કારણે પોતાનું પૃથક્ વ્યક્તિત્વ ખોઇ બેસતાં નથી, પરંતુ જ્યારે ત્રીજું જ કોઇ દૃષ્ટિબિંદુ રજૂ થાય છે, ત્યારે પણ તેમનું પૃથક્ અસ્તિત્વ રહે જ છે. ટીટો પ્રત્યે અમેરિકાનું વલણ વિલક્ષણ લાગે છે પરંતુ આ વલણમાં ટીટોના સ્વભાવની બન્ને બાજુઓનો સતત ખ્યાલ રાખવામાં આવેલો છે.

(૨) ત્રીજા ભંગને પાકીસ્તાનની સ્થિતિ પરત્વે કેવી રીતે લાગુ પાડી શકાય તે જોઇએ. પાકીસ્તાન પ્રધાનપણે ઈસ્લામી દેશ છે એમ જાહેર કરવામાં આવ્યું છે, એનો અર્થ એ થાય છે કે-ઈસ્લામી મઝહબ પ્રમાણે ત્યાંના વતનીઓએ વર્તવું જોઇએ અને ઇસ્લામમાં માનનારાઓનું જ હિત પાકીસ્તાનમાં માન્ય રખાશે અને મચવાશે. પાકીસ્તાન તો કટ્ટર ઈસ્લામી દેશ છે, પણ બીજી તરફ પાકીસ્તાને એમ જાહેર કર્યું છે કે પાકીસ્તાનનો કોઈ પણ માણસ ગમે તે ધર્મમાં માનતો હોય તો પણ તેનું વ્યક્તિગત સ્વાતંત્ર્ય સહીસલામત રહેશે. આ અપેક્ષાએ, પાકીસ્તાન કેવળ ઈસ્લામી રાજ્ય ન કહી શકાય. પાકીસ્તાન ઈસ્લામી દેશ છે. એ જાહેરાતથી ત્યાંની બીન-

મુસ્લીમ વસતિને ઘણું જ સહન કરવું પડયું છે. એ જાહેરાતથી ધર્મઝનૂની મુસ્લીમોએ ઘણાંજ હીન કૃત્યો કર્યાં છે, જેથી ત્યાંથી હજારો માણસો તે દેશને ત્યજીને ચાલ્યા ગયા છે. હવે પરદેશીઓ (યુરોપીયનો વગેરે) બીજી જાહેરાત પર વિશ્વાસ રાખીને પાકીસ્તાનની સાથે વ્યાપાર સંબંધી વાટાઘાટ કરવા તત્પર થયા છે, છતાં સંખ્યાબંધ માણસો એવા છે–ખુદ હિંદ પણ આખુંય તેમાં સામેલ છે–કે જેનું પાકીસ્તાન પ્રત્યેનું વલણ ચિંતાથી ભરેલું કહી શકાય. પાકીસ્તાન સાથેના સર્વ વ્યવહારમાં બહુજ સંભાળ રાખવી જોઇએ, એમ તેઓ માને છે. આ વિશિષ્ટ પ્રકારનું વલણ એ ઉપર જણાવેલ પાકીસ્તાનની એ જુદી જાહેરાતોનું મિશ્ર પરિણામ છે. બન્ને જાહેરાતોનો માત્ર સરવાળો કરવાથી આ પ્રકારનું વલણ ઉત્પન્ન થયું નથી. ઘણે અંશે તે જુદી જ જાતનું છે. હિંદ કે જે પાકીસ્તાનનું પડોશી છે, તેનું આવું વલણ અને આવી હીલચાલ બતાવી આપે છે કે ખુદ પાકીસ્તાનમાં જ કંઇક એવું છે કે જેનું પ્રતિબિંબ આવી રીતે હિંદમાં પડે છે. પાકીસ્તાન મઝહબી રાજ્ય છે અને બીન–મઝહબી રાજ્ય પણ છે, એમ બન્ને જાતની વાતો પાકીસ્તાન જીવતીજાગતી રાખ્યા જ કરે છે, તેથી આ નવીન દૃષ્ટિકોણ ઊભો થયો છે.

(૩) હવે રાષ્ટ્રસંઘનું દૃષ્ટાંત લઇએ. રાષ્ટ્રસંઘ કે જે ખરી રીતે યુરોપીયન અને જગતનાં બીજાં રાષ્ટ્રોનો બનેલો સંઘ છે, તેનું યુરોપ પ્રત્યે કેવું વલણ છે તે જોઇએ. યુરોપના પૂર્વદેશોના ક્ષેત્રમાં સામ્યવાદને લોકોએ સ્વીકાર્યો છે, ત્યારે યુરોપના પશ્ચિમ દેશોના ક્ષેત્રમાં સામ્યવાદ તિરસ્કૃત છે. સ્થળ અથવા ક્ષેત્રની અપેક્ષાએ યુરોપ સામ્યવાદી અને બીનસામ્યવાદી બન્ને છે. યુરોપના આ બન્ને ભાગોની રાજકારણીય

વિચારસરણિને રાષ્ટ્રસંઘ માન્ય રાખે છે અને યુરોપનાં રાષ્ટ્રોની રાજકીય મહત્ત્વાકાંક્ષાઓ પરત્વે રાષ્ટ્રસંઘની એક ચોક્કસ દૃષ્ટિ છે. હવે જો આપણે એમ કહી શકીએ કે રાષ્ટ્ર-સંઘના મંતવ્ય પ્રમાણે યુરોપના રાજકારણીય આદર્શો સંક્રમણ કાળમાં (in the melting pot) છે, તો આના ઉપરથી રાષ્ટ્રસંઘનું માનસ કેમ કામ કરે છે, તે જણાશે. એક બાજુ યુરોપમાં સામ્યવાદ છે અને બીજી તરફ તે નથી એટલું જ માત્ર રાષ્ટ્ર-સંઘ જોતું નથી પણ આ બે વસ્તુની પાર જઈ એક નવીન જ પરિસ્થિતિનું દર્શન તેને થાય છે. હવે જો કે રાષ્ટ્રસંઘના યુરોપ પ્રત્યેના વલણમા, યુરોપના જુદા જુદા ભાગમાં પ્રવર્તતા પરસ્પર વિરુદ્ધ રાજકીય આદર્શોથી ઉત્પન્ન થતી નવીનતા જોવામાં આવે છે, છતાં આ નવીનતાને કારણે જે સ્વતંત્ર રીતે યુરોપના દેશોમાં સામ્યવાદ અને તેનું વિરોધી વલણ (અભાવરૂપ અને ભાવરૂપ વિચારો) જોવામાં આવે છે, તેને કશો બાધ આવતો નથી. એ બન્ને રહે છે જ.

(૪) છેલ્લે, આપણે રાષ્ટ્રવાદી ચીન (ચાંગ કાઈ શેકવાળું ચીન) તરફ નજર કરીએ. સામ્યવાદના ધસી આવતા પૂર સામેના તેના પ્રયત્નમા, અમેરિકા તરફથી કોઈકવાર (કાલ) તેને મદદ મળતી, ત્યારે તે વિજયવંત રહેતું અને મદદ નહોતી મળતી, ત્યારે કંગાળ રીતે હારી જતું. હવે જગતની દૃષ્ટિએ, ચાંગ કાઈ શેકનાં લશ્કરોની હાર અને જીતની પાછળ, કાળની ગણતરીએ એક વાર હાર અને એક વાર જીત ઉપરાંત કાંઈક વિશેષતા હતી. આ વિશેષતત્ત્વ એ છે કે ચાંગ કાઈ શેકની હારજીત એ આત્મવિશ્વાસની ખામી અને આત્માવલંબનની ખામીને લઈને હતાં. આ સત્ય એ યુદ્ધવિશારદો અને રાજ-કારણીય પુરુષોનું અંગત મંતવ્ય નહોતું; પરંતુ તેમાં ચીના

લોકોના સ્વભાવનું જ પ્રતિબિંબ હતું-જે સત્ય 'માઓત્સે તુંગના અંતિમ વિજયથી સાબિત થયું. જો કે ચીના લોકોની હાર અને જીત એ બન્નેમાંથી આ સત્ય ફલિત થાય છે છતાં ચીની સ્વભાવનાં એ બે તત્ત્વો, ફલિત થતા સત્યની પાછળ રહેલાં જ છે.

જેમ પ્રથમ બે ભંગોમાં, તેમ અહિં પણ, સ્યાત્ શબ્દથી, કાળ, ક્ષેત્ર દ્રવ્ય અને સ્વભાવની મર્યાદાઓ અને અપેક્ષાઓ રહે જ છે. પરંતુ તેથી વાક્યપ્રયોગમાં સંશય કે અનિશ્ચિતતાનો અંશમાત્ર નથી. પ્રથમ બે ભંગોમાં જેમ બે જુદી જુદી દૃષ્ટિઓ જણાય છે, તેમ આ ત્રીજા ભંગમાં પણ એક દૃષ્ટિ સમાયેલી છે. एव નામનું અવ્યય ત્રીજા ભંગમાં પણ વપરાયું છે અને છેલ્લા બે પ્રકરણોમાં બતાવ્યા પ્રમાણે તેની સાર્થકતા અને ઉપયોગિતા અહિં પણ છે. ઉપર બતાવેલાં ઉદાહરણોમાં-જેમકે યુગોસ્લાવીયા પરત્વે અમેરિકન નિર્ણયમાં, પાકિસ્તાન પરત્વે હિંદના વલણમાં, યુરોપીયન માનસ પરત્વે રાષ્ટ્રસંઘની ગણતરીમાં અને ચાંગ કાઈ શેકની શક્તિ વિશે જગતના અભિપ્રાયમાં-આ બધાં ઉદાહરણોમાં અનિશ્ચિતતા કે સંશય જેવું કશું નથી. પરંતુ વાસ્તવિક પરિસ્થિતિનું વિશ્વાસપાત્ર પ્રતિબિંબ તેમાં સ્પષ્ટ રીતે દેખાઈ આવે છે.

કોઈને એમ જણાય કે ત્રીજા ભંગમાં કરેલો વાક્યપ્રયોગ માનસશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ સાચો હોય, છતાં એક મનની માન્યતા જેવો જ હોય અને બાહ્ય વાસ્તવિકતા સાથે તેને કશો સંબંધ ન હોય. એટલે કે યુગોસ્લાવીયા પરત્વેનો અમેરિકન નિર્ણય એક તેની અંગત માન્યતા જ હોય અને માર્શલ ટીટોના સ્વભાવમાં એને મળતું કોઈ તત્ત્વ મળી જ ન આવે એવી જ રીતે પાકિસ્તાન પરત્વે હિંદનું સાવચેતીવાળું વલણ માનસ-

શાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ ખરું હોય, પરંતુ પાકીસ્તાનના સ્વ-ભાવમાં એ પ્રમાણે ન હોય. યુરોપીયન માનસ પરત્વે બેશક, રાષ્ટ્રસંઘ અમુક માન્યતા ધરાવે છે, પણ કોઇ માણસ પ્રશ્ન પૂછી શકે છે કે ખરેખર યુરોપીયન માનસ એવું છે ખરું ? અને છેલ્લે ચાંગ કાઈ શેક વિશેનો જગતનો અભિપ્રાય પણ એક અંગત માન્યતા હોવાનો બહુ જ સંભવ છે. આ જાતની શંકા કોઇને થાય છે ખરી.

હવે જૈન તત્ત્વવિચારકો તો કટ્ટર વાસ્તવવાદી (Realists) છે અને તેમનું માનવું છે કે વસ્તુ પરત્વે આપણે જે ગુણ-ધર્મોનું આરોપણ કરીએ છીએ, તે જ ગુણધર્મો વસ્તુમાં છે જ. હવે આ ગુણધર્મો, કાળ, સ્વભાવ, દ્રવ્ય અને ક્ષેત્રની અપે-ક્ષાઓથી મર્યાદિત બને છે, માટે જ સાત પ્રકારે તે સંબંધો બતાવી શકાય છે. દૃષ્ટાની અપેક્ષાએ આ સાત સંબંધોને વાણીદ્વારા વ્યકત કરીએ, ત્યારે તે સપ્ત-ભંગ-નયનાં સાત નયવાકયો બને છે. અને વસ્તુની અપેક્ષાએ વર્ણન કરતાં વસ્તુ પરત્વેના સાત ભંગો કહેવાય છે. દૃષ્ટા અને વસ્તુ બન્નેની અપેક્ષાએ સંબંધો નક્કી કરવા બાબતનો જૈન સિદ્ધાંત પશ્ચિમ ના વાસ્તવવાદીઓ (The Realistic School of Philosophy) ના મતની સાથે સરખાવી શકાય. આપણે અગાઉ અંગ્રેજ તત્ત્વજ્ઞાની જોન લોકનો મત જોઇ ગયા છીએ. લોકના મત પ્રમાણે વસ્તુના મુખ્ય ગુણધર્મો સ્વભાવ-સિદ્ધ છે, જ્યારે વસ્તુના રંગ, શબ્દ વગેરે ગૌણધર્મો આપણા આરોપેલા છે, કારણ કે મૂળ વસ્તુના તે સ્વભાવતઃ નથી. આપણે એ પણ જોયું છે કે (Idealist) આઇડીયાલીસ્ટ-(લોકના વિરોધી) સંપ્રદાયવાળાઓ (વિજ્ઞાનવાદીને મળતા આવે તેવા) પદાર્થના મુખ્ય ગુણધર્મોને પૂર્ણ માન્ય રાખતા નથી, એટલું જ નહિં

પણ દ્રવ્ય માત્રને એક વિજ્ઞાનમાં જ ફેરવી નાખે છે. આધુનિક વાસ્તવવાદીઓ (Modern Realists), આ પ્રકારના વિજ્ઞાનવાદ સ્હામે બળવો પોકારે છે અને વસ્તુના સ્વતંત્ર અસ્તિત્વની હીમાયત કરે છે. કેટલાક વાસ્તવવાદીઓ તો બીજે છેડે જઇને એમ કહે છે કે વસ્તુના મુખ્ય ગુણધર્મો એકલા જ નહિ પણ ગૌણ ગુણધર્મો પણ વસ્તુમાં રહેલાં છે જ. જૈનમત વાસ્તવવાદીઓના મતને મળતો આવે છે. વસ્તુના ગુણધર્મો આપણે કેવી રીતે જોઇ શકીએ, તે બતાવવા આપણે સપ્તભંગના વાક્યોનો પ્રયોગ કરીએ છીએ, પણ આ ગુણધર્મોના દર્શનનો આધાર વસ્તુ જ છે. ટૂંકામાં આપણાથી બાહ્ય એવા વસ્તુઓના ગુણધર્મો તથા સંબંધો યથાર્થરીતે, સપ્તભંગના વાક્યપ્રયોગોમાં પ્રતિબિંબિત થાય છે.

આ સ્થળે પણ, એટલું ધ્યાનમાં રાખવાની જરૂર છે કે રાજકારણને લગતાં દૃષ્ટાંતો જે અપાયાં છે તે કોઈ સૈધ્ધાંતિક સત્યોને સ્થાપિત કરવા માટે અપાયેલાં નથી. બધી હકીકતો અને પુરાવાઓને તપાસ્યા પછી પણ સ્યાદ્‌વાદની પદ્ધતિનો ઉપયોગ કરવામાં ધ્યાન રાખવું જોઇએ કે ભૂલેચૂકે કોઈ ખામી કે દોષ રહી જતો નથી ને ? એમ સર્વતોમુખી સાવધાનતા અને કાળજી રાખીએ તો જ આપણને સત્ય-સિધ્ધિ સાંપડે. સંભવ છે કે ઉપર આપેલાં દૃષ્ટાંતોમા એવી કાળજી રખાઇ ન હોય, માટે સપ્તભંગ નયનો **સાચો** જ ઉપયોગ કરાયેલો છે, એમ કહી શકાય નહિ. દૃષ્ટાંતો આપવાનો આશય તો એવો છે કે સ્યાદ્‌વાદ કેવી રીતે જગતના બનાવોને લાગુ પાડી શકાય, તેનું માત્ર અહિ દિશાસૂચન જ કર્યું છે.



પ્રકરણ ૫

ચોથો ભંગ

ચોથો ભંગ આ પ્રમાણે છે:-

स्यादवक्तव्य एव घट ।
(स्यात्+अवक्तव्य+एव+घटः ।)

અર્થાત્ અમુક અપેક્ષાએ ઘડો અવક્તવ્ય છે. એટલે કે ઘડાના ગુણધર્મોનું વર્ણન થઈ શકે તેમ નથી. આપણે આંબાનું દૃષ્ટાંત લીધું છે, તો આંબા પરત્વે પણ આપણે એમ જ કહી શકીએ કે ખરેખર આંબો અવક્તવ્ય છે. હવે આપણે યાદ રાખવું જોઈએ કે ઘડાની બાબતમાં અને આંબાની બાબતમાં આપણે તેમની જે અવક્તવ્યતા બતાવી છે, તે પ્રથમ બાબત-(ઘડા)માં અસ્તિત્વ પરત્વે અને બીજી બાબતમાં (આંબામાં) વૃક્ષના ફ્લોત્પાદકત્વ પરત્વે છે. ચોથાભંગમા અવક્તવ્યતાનો નિર્દેશ એકાંતપણે કરાયેલો નથી: વસ્તુના કોઈ ગુણધર્મોના કારણે આ અવક્તવ્યતા ઊભી થાય છે. વળી, સપ્તભંગીના બીજા બધા ભંગોમાં બને છે તેમ, કોઈ પદાર્થની અવક્તવ્યતા, કાળ ક્ષેત્ર, દ્રવ્ય અને સ્વભાવની અપેક્ષાઓથી ઊભી થાય છે અને તે બતાવવા માટે, स्यात् વાક્યપ્રયોગની આગળ જ મૂકવામાં આવે છે. તદુપરાંત एव શબ્દ એમ બતાવે છે કે વસ્તુનું

અવક્તવ્ય એટલે વર્ણન ન કરી શકાય તેવું સ્વરૂપ હોવા છતાં વસ્તુના ગુણધર્મો પરત્વે કશી શંકા લાવવાની જરૂર નથી. અને છેલ્લે, આપણે એ ભૂલવું ન જોઇએ કે 'અવક્તવ્યતા' એ આપણા મનથી ઉપજાવી કાઢેલી (Subjective) હકીકત નથી પરતુ બાહ્ય વસ્તુમાં જ એવો કોઈ ગુણધર્મ છે કે જે વાણીમાં ઉતરી શકતો નથી, છતાં એ વસ્તુતઃ છે જ.

ત્યારે ઘડો અવક્તવ્ય છે, એવા કથનનો અર્થ શો? એક અપેક્ષાએ ઘડો છે અને બીજી અપેક્ષાએ ઘડો નથી, એ આપણે અગાઉ જોઇ ગયા છીએ. અમુક સંયોગોમાં અસ્તિત્વ અને અમુક બીજા સયોગોમાં અભાવ, આ બન્ને ગુણધર્મો ઘડામાં જોઇ શકાય છે. ત્રીજા ભગમાં એ જુદી જુદી દૃષ્ટિથી ઘડાનું નિરૂપણ આપણે કર્યું. હવે ઘડાને એક एकम्र તરીકે (as a whole) જોઇએ, તો તેમા અસ્તિત્વનો ગુણધર્મ અને તદુપરાંત અભાવ પણ જોવામા આવ્યો. ત્રીજા ભગમાં પ્રથમ આપણે એમ કહ્યુ કે ઘડાનું અસ્તિત્વ છે અને પછી તુરત તેના અભાવનું કથન કર્યું, તેમાં આ બન્ને ગુણધર્મોનું કથન ક્રમશ (क्रमार्पण) છે. તેથી જો કે એ બન્નેના કથનથી આપણને વસ્તુમાં એક નવીનતા દેખાય છે, છતાં એ નવીનતાની પાછળ અસ્તિત્વ અને અભાવ પ્રકટપણે પૃથક્ પૃથક રહ્યા જ છે. પરતુ ઘડા પરત્વે, અસ્તિત્વ અને અભાવ એ ગુણધર્મોનો આપણે ક્રમશ નિર્દેશ કરીએ છીએ, તેને બદલે તે બન્ને ગુણધર્મોનો 'યુગપત્' નિર્દેશ (એકી સાથે કહેવું તે) આપણે કરી શકીએ. હવે આપણી દલીલ એવી છે કે એકી સાથે ઘડો છે અને નથી. આ નવીન રીતનું કથન એમ સૂચવે છે કે 'અસ્તિત્વ' અને 'અભાવ'ના ગુણધર્મો લગભગ એટલા બધા એકમેકમા ઓતપ્રોત થઈ

ગયા છે કે તેમને જુદા જુદા ઓળખી કાઢવા મુશ્કેલ બને છે, તો પછી ત્રીજા ભંગમાં અને ચોથા ભંગમાં તફાવત એ છે કે ત્રીજા ભંગમાં 'અસ્તિત્વ' અને અભાવરૂપી ગુણધર્મો ભુંસાઈ જતા નથી પણ રહે જ છે, પરંતુ ચોથા ભંગમાં તે બન્ને ઓતપ્રોત થઈ જાય છે. જો કે ચોથા ભંગનું પૃથક્કરણ કરવા બેસીએ, તો તે બન્ને ગુણધર્મોને આપણે પકડી પાડીએ ખરા.

હવે આપણે નિશ્ચયપૂર્વક કહી શકીએ કેઃ—

(૧) એકી સાથે 'ઘડો છે અને નથી' એવું કથન શકય બને છે.

(૨) એ રીતનું જ્ઞાન થવું પણ શકય છે.

(૩) પરંતુ ઘડાનું હોવાપણું અને ન હોવાપણું એ બન્ને એકી સાથે છે, એવો ભાવ ભાષામાં વ્યક્ત કરવાની આપણી અશક્તિ છે. માટે ભાષામાં એવા જુદા જ ભાવવાળો વાકચપ્રયોગ થઇ શકતો નથી. તેથી ચોથા ભંગમાં આપણે કહેવું પડે છે કે ઘડો અવક્તવ્ય છે. એ જ પ્રમાણે આંબો, ફલોત્પાદક એક કાળે છે અને બીજા કાળે ફલોત્પાદક નથી એમ કહી શકાય છે. હવે એકી સાથે 'અમુક અંશે-ફલોત્પાદક તથા અમુક અંશે-અફલોત્પાદક' એ પ્રમાણે આંબા માટે આપણે કહી શકીએ. ભાવરૂપ અને અભાવરૂપ બન્ને ગુણધર્મો એકી સાથે આંબામાં હોઇ શકે છે પણ તેને વ્યક્ત કરવા માટે ભાષામાં શબ્દો નથી, તેથી આપણે ન છૂટકે કહેવું પડે છે કે આંબાનું વૃક્ષ અવક્તવ્ય છે.

(૧)

ઉપર આપણે ત્રણ કથન કર્યાં, તે હવે જોઇએ. કોઇપણ વસ્તુ ભાવરૂપ અને અભાવરૂપ બન્ને હોવાની શકયતા છે.

એટલું જ નહિં પણ છે જ એ વાત **સ્યાત્‌** નો શબ્દપ્રયોગ ધ્યાનમા લઈએ તો બરાબર સમજાશે. એટલે કે વસ્તુમા ભાવ રૂપ ગુણધર્મ અમુક અપેક્ષાએ છે, એ આપણે ભૂલવુ જોઈએ નહિ. દાખલા તરીકે ઘડાનુ અસ્તિત્વ છે, પરંતુ તેના માટીરૂપી દ્રવ્યની અપેક્ષાએ છે, ઉનાળાની ઋતુ(કાળ)ની અપેક્ષાએ છે, રાતા રંગની અપેક્ષાએ (સ્વભાવ) અને પાટલિપુત્રના સ્થળ(ક્ષેત્ર)ની અપેક્ષાએ છે. હવે તેનો અભાવ, સોનાના બનાવેલા પાત્ર તરીકે (પરદ્રવ્ય), શિયાળાની ઋતુ(પરકાળ)ની અપેક્ષાએ, આસમાની રંગ(પરસ્વભાવ)ની અપેક્ષાએ અને સૌરાષ્ટ્રમા આવેલા પદાર્થ (પરસ્થલ કે ક્ષેત્ર)ની અપેક્ષાએ છે. જુદી જુદી જાતની આ બન્ને અપેક્ષાઓ વડે ઘડો 'છે અને નથી' એમ બન્ને હકીકતોનું પ્રતિપાદન કરી શકાય છે.અને **ચોથા** ભંગનો આ જ અર્થ છે. ચોથા ભંગનો એવો અર્થ નથી કે જે અપેક્ષાએ તેનું અસ્તિત્વ સ્વીકારીએ છીએ, તે જ અપેક્ષાએ તેનો અભાવ આપણે ગ્રહણ કરીએ છીએ, અથવા તો જે અપેક્ષાએ તેનો અભાવ સ્વીકાર્યો તે જ અપેક્ષાએ તેનુ અસ્તિત્વ પણ સ્વીકારીએ છીએ એનો અર્થ એમ નથી કરવાનો કે માટીના પાત્ર તરીકે ઘડો એકી સાથે છે અને નથી, ઉનાળામાં એકી સાથે છે અને નથી, રાતા રંગના પદાર્થ તરીકે એકી સાથે છે અને નથી અને પાટલિપુત્રમાં એકી સાથે છે અને નથી એક જ સબંધમાં (context) કોઇ પણ પદાર્થ માટે એકી સાથે હોવુ અને ન હોવુ સ્પષ્ટ રીતે અશક્ય છે. જ્યારે અપેક્ષાઓ બદલાય છે, ત્યારે જ કોઈપણ વસ્તુને આપણે ભાવરૂપ અથવા અભાવરૂપ અથવા **એકીસાથે** બન્ને ગણી શકીએ. જૈન સ્યાદ્વાદનો સાચો અર્થ આ છે અને જૈન તત્ત્વજ્ઞાનનાં

આ મૌલિક મંતવ્યને બરાબર નહિ સમજવાથી ઘણા કુશાગ્ર બુદ્ધિવાળા વિચારકો પણ અત્યંત ખેદજનક ભૂલો કરી બેઠા છે.

દાખલા તરીકે બ્રહ્મસૂત્રોમાંથી એક સૂત્રને લઈએ. બીજા અધ્યાયના બીજા પાદમાં તેત્રીસમું સૂત્ર આ પ્રમાણે છે:—

नैकस्मिन्नसम्भवात् ॥ ३३ ॥ (બીજો અધ્યાય બીજો પાદ ૩૩મું સૂત્ર)

(न+एकस्मिन्+असंभवात्)

એટલે કે.–એકમા નહિ, અસંભવ દોષ છે માટે.

આ સૂત્ર પર નિંબાર્કનુ ભાષ્ય આ પ્રમાણે છે:—

"દરેક પદાર્થને જૈનો અસ્તિરૂપ અને નાસ્તિરૂપ એવા બે પરસ્પર–વિરુદ્ધ ગુણધર્મો લગાડે છે. આની યથાર્થતા સ્થાપિત નથી થતી. એક જ પદાર્થમાં અસ્તિત્વ અને અભાવ એવા બે પરસ્પર વિરુદ્ધ ધર્મો એકી સાથે ન જ રહી શકે જેમકે એક જ સ્થળમાં એકી સાથે છાયા અને સૂર્યનો તાપ (પ્રકાશ) રહી શકતા જ નથી."

અહિં પણ વાંચનારને અમે સાવચેતીપૂર્વક દષ્ટાંતો સમજવા આગ્રહ કરીએ છીએ આ દષ્ટાંતો આપીને અમે એમ કહેતા નથી કે સ્યાદ્વાદનો કુશળતાપૂર્વક ઉપયોગ થયો છે. જગતના શંકાસ્પદ બનાવોમાં પણ સ્યાદ્વાદનો ઉપયોગ શકય છે કે નહિ, એટલું જ બતાવવાનો અહિં પ્રયત્ન છે.

આ ટીકા થોડા શબ્દોમાં કરાયેલી છે પણ વેદાંતની દૃષ્ટિએ જૈનમત ઉપર ઠીક ઠીક પ્રહારરૂપે છે. નિમ્બાર્કે બહુ જ સંક્ષેપમાં કથન કર્યું છે, તેથી અનેકાંતવાદ પર તેની ટીકાનું વિવેચન અમે આ સ્થળે કરીશું નહિ. હવે નિંબાર્કનું વેદાંત દ્વૈતાદ્વૈત છે, એ વાત તો સુપ્રસિદ્ધ છે. માટે તેના સિદ્ધાંત પરત્વે અમે અહિં એટલું જ કહીશું કે નિંબાર્કના

વેદાંતમાં બ્રહ્મનું જીવાત્માઓ સાથે તાદાત્મ્ય છે અને સાથો-સાથ જીવાત્માઓ બ્રહ્મથી ભિન્ન પણ છે, એ સ્યાદ્વાદનો ચોથો ભંગ નહિ તો બીજું શું છે? અર્થાત્ ચોથા ભંગનો અહિં સ્પષ્ટ ઉપયોગ થયેલો છે જ.

આચાર્ય રામાનુજે પણ ઉપર જણાવેલા વેદાંતસૂત્ર પરના તેના ભાષ્યમાં જૈનમતનું વિવેચન કર્યું છે અને તેના ભાષ્યમાંથી પ્રસ્તુત અવતરણો નીચે પ્રમાણે છે-

"જૈનોનું એવું માનવું છે કે વસ્તુઓ અનંતધર્માત્મક છે અને વસ્તુમાં પરસ્પર વિરુદ્ધ ધર્મો, જેવાકે, ભાવ અને અભાવ, નિત્યત્વ અને અનિત્યત્વ, ભેદ અને તાદાત્મ્ય સાથે રહે છે. તદુપરાંત, દરેક વસ્તુ પરત્વે સપ્તભંગનય લાગુ પાડવાનુ શકય છે, એમ જૈનો કહે છે. જેમકે એક અપેક્ષા-એ વસ્તુનું અસ્તિત્વ છે અને બીજી અપેક્ષાએ અસ્તિત્વ નથી, વળી એક જ અપેક્ષાએ તેનું અસ્તિત્વ છે અને નથી અને ત્રીજી અપેક્ષાએ તે અવક્તવ્ય છે. વળી એક જુદી અપેક્ષાએ તે છે અને અવક્તવ્ય છે. અમુક અપેક્ષાએ તેનું અસ્તિત્વ નથી અને તે અવક્તવ્ય છે અને અમુક અપેક્ષાએ તે છે અને નથી અને અવક્તવ્ય છે. જગતના બધા પદાર્થો દ્રવ્ય અને પર્યાય(modifications)ના બનેલા હોય છે. દ્રવ્યની દૃષ્ટિએ બધા પદાર્થો તદાત્મ છે, એક છે અને નિત્ય છે, પરંતુ પર્યાય-(modifications)ની દૃષ્ટિએ તદાત્મ નથી, એક નથી, નિત્ય નથી. પર્યાયો દ્રવ્યના જ ગુણ હોવાથી દ્રવ્યની વિશેષ અવ-સ્થાઓ કહી શકાય. આ પર્યાયો ભાવરૂપ અને અભાવરૂપ બન્ને હોવાથી, દરેક વસ્તુ ભાવરૂપ અને અભાવરૂપ છે, એમ જૈનો કહે છે.

"આ જૈનમતની ટીકા કરતાં વેદાંતસૂત્ર (૨-૨-૩૩) એમ કહે છે કે 'ના. એકમાં નહિ, અસંભવ હોય છે' માટે.' તેથી જૈનમત બરાબર યુક્તિયુક્ત દેખાતો નથી. શા માટે? કારણ સ્પષ્ટ છે કે એક જ વસ્તુમાં અસ્તિરૂપ અને નાસ્તિરૂપ એવા બે પરસ્પર વિરુદ્ધ ધર્મો એકી સાથે લાગુ પાડવાનું તદ્દન અશકય છે. જેમકે છાયા અને સૂર્યનો તાપ. માટે અમે ટીકારૂપે કહીશું કે દ્રવ્ય અને તેનો પર્યાય એકમેકથી ભિન્ન છે અને તેથી આવી પરસ્પર વિરુદ્ધ બે વસ્તુઓ એક જ પદાર્થમાં રહી શકે એ બીલકુલ શકય નથી. કારણ કે કોઈપણ પદાર્થના અસ્તિત્વમાં તે જ સમયે તેનો અભાવરૂપ ગુણધર્મ રહી શકે નહિ: ઉત્પાદ અને વ્યયના કારણે દ્રવ્યનું અનિત્યત્વ છે. નિત્યત્વ કે જે આનાથી તદ્દન વિરુદ્ધ વસ્તુ છે, તે આવા દ્રવ્યનું લક્ષણ કેવી રીતે બની શકે? બે વસ્તુઓનો ભેદ તે તે વસ્તુઓના ગુણધર્મોના ભેદ પર અવલંબે છે. બે વસ્તુઓમાં જો ભેદ જ હોય તો બન્ને વચ્ચે તાદાત્મ્ય કેવી રીતે સંભવે? ઉદાહરણ તરીકે, એક જ પ્રાણીમાં એક જ સમયે અશ્વત્વ અને ગોત્વ એકી સાથે હોવું અશકય છે. જો અમને (રામાનુજને) એમ પૂછવામાં આવે કે તમે વેદાંતીઓ એવી માન્યતા ધરાવો છો કે બ્રહ્મ એક હોવા છતાં પણ સાથોસાથ તે સર્વ જીવાત્માઓ બને છે, એ કેવી રીતે હોઈ શકે? તો અમારો ઉત્તર એવો છે કે "બ્રહ્મ, કે જે સર્વોત્તમ સત્ છે, જે સર્વજ્ઞ છે, જે સર્વશક્તિમાન છે અને જેની ઈચ્છાશક્તિ સૌથી વધારે બલીયસી છે, એવા બ્રહ્મના શરીરરૂપે વિશ્વની સર્વ ચેતન અને અચેતન વસ્તુઓ છે. તદુપરાંત દેહ અને દેહીમાં અત્યંત ભેદ અને બન્નેના ગુણધર્મોનો ભેદ તો પ્રસિદ્ધ જ છે."

"હવે જૈનોએ માનેલાં છ દ્રવ્યો (જેમકે જીવ વગેરે)

એક જ વર્ગ હેઠળ મૂકીને તેનું વર્ગીકરણ થઇ શકે તેમ નથી. અને તેથી, દ્રવ્યની અપેક્ષાએ આ છ દ્રવ્યો એક છે અને પર્યાયની અપેક્ષાએ તેઓ અનેક છે, એમ સિદ્ધ કરવું મુશ્કેલ છે. હવે જો તમે એમ કહેતા હો કે દ્રવ્યની અપેક્ષાએ, દરેક દ્રવ્ય એક છે અને પર્યાયની અપેક્ષાએ અનેક છે તો તમારો સિદ્ધાંત જે એમ કહે છે કે બધાં દ્રવ્યો અનેક ધર્માત્મક છે તે ખોટો ઠરશે, કારણ કે આ દ્રવ્યોમાં પરસ્પર તાદાત્મ્ય સબંધ નથી."

રામાનુજના ભાષ્યમાં પ્રથમ હકીકત એ છે કે-દ્રવ્ય એ મુખ્ય વસ્તુ છે અને તેનો પ્રકાર (અથવા વિશેષ) તેનું વિશેષણ રૂપ છે અને તેથી દ્રવ્ય અને વિશેષ પરસ્પર ભિન્ન છે અને તેઓ પરસ્પર ભિન્ન હોવાને કારણે એક જ વસ્તુને તે બન્ને લાગુ પાડી શકાય નહિ, પરંતુ જૈનો દ્રવ્ય અને પર્યાયનો આવો અત્યંત ભેદ માનતા નથી. જૈન મત પ્રમાણે, પર્યાયોમા રૂપાંતર પામવા છતા, દ્રવ્ય ધ્રુવ રહી શકે છે અને પર્યાયો પરસ્પર ભિન્ન હોવા છતાં તેના આધારભૂત દ્રવ્યની અપેક્ષાએ એકરૂપ બની જાય છે, માટે દ્રવ્ય અને પર્યાય વચ્ચે ભેદ આંકવાનું કશું સાધન નથી. અને ચોથા ભંગની રીત પ્રમાણે કોઇપણ પદાર્થને દ્રવ્યરૂપે જોઇએ અને પર્યાયરૂપે પણ જોઇએ, તો તેમા કશો વિરોધ દેખાતો નથી. અને એક બીજી વાત. રામાનુજ એમ બતાવવા ઇચ્છે છે કે એક જ વખતે એક જ વસ્તુમાં બે પરસ્પર વિરુદ્ધ ધર્મો લાગુ પાડી શકાય નહિ. ભાષ્યમા *તદાનીમેવ* શબ્દ વાપર્યો છે. 'તદાનીમેવ' શબ્દથી, સ્થળ, દ્રવ્ય, કાળ અને સ્વભાવની અપેક્ષાઓ, એવો અર્થ જો રામાનુજ કરતા હોય, તો તેના કથન પરત્વે જૈનોને કશો વાંધો હોઇ શકે નહિ

પરંતુ જો આ અપેક્ષાઓ બદલાઇ જાય તો એક જ વસ્તુને બે પરસ્પર વિરુદ્ધ ગુણધર્મો શા માટે લાગુ ન પાડી શકાય, તે સમજાતું નથી. ઉત્પત્તિ (ઉત્પાદ) અને વિનાશ (વ્યય), રામાનુજના કથન પ્રમાણે, અનિત્યતા બતાવે છે તેથી તે નિત્યથી ભિન્ન છે (એટલે કે નિત્ય દ્રવ્યને લાગુ ન પડી શકે.) આ બે પરસ્પર વિરુદ્ધ ધર્મો દ્રવ્યને કેવી રીતે લાગુ પડી શકે? જૈનોનો જવાબ એવો છે કે દ્રવ્ય એટલે નિરપેક્ષપણે (abstract) નિત્ય, કૂટસ્થ, તદાત્મ પદાર્થ એવો જો અર્થ તમે કરતા હો, તો ઉત્પાદ અને વ્યયરૂપી ગુણધર્મો દ્રવ્યને લાગુ પાડી શકાય નહિ. પરંતુ દ્રવ્ય એટલે નિરંતર પર્યાયોમાં રૂપાંતરો પામવા છતાં દ્રવ્યરૂપે જે રહે છે, એવો અર્થ જો તમે કરતા હો, તો દ્રવ્યમાં નિત્યત્વ અને અનિત્યત્વ બન્ને ગુણધર્મો લાગુ પાડી શકાય છે અને તેની વિરુદ્ધ સબળ કારણ પણ કશું નથી. એક ધ્રુવ તત્ત્વ તરીકે દ્રવ્ય નિત્ય છે. અમુક ક્ષણે તેના અમુક પર્યાયરૂપે તે અનિત્ય છે. ટૂંકામાં એક અપેક્ષાએ દ્રવ્ય નિત્ય છે, બીજી અપેક્ષાએ (પર્યાયની અપેક્ષાએ) અનિત્ય છે. અપેક્ષાભેદ માન્ય રાખવાથી ચોથા ભંગ પ્રમાણે દ્રવ્યની નિત્યતા અને અનિત્યતા પરત્વેનાં વિધાનો કરવાં તદ્દન તર્કયુક્ત છે.

પદાર્થોને લાગુ પાડવામાં આવતા ભેદ અને તાદાત્મ્ય સંબંધે પણ એમ જ કહી શકાય. રામાનુજ સાચું જ કહે છે કે એક જ પ્રાણીને અશ્વત્વ અને ગોત્વના ધર્મો લાગુ પાડી શકાય નહિ. જે પ્રાણી અશ્વ છે, તેને ગાય કહી શકાય નહિ. પ્રથમ પ્રાણીમાં અશ્વના ગુણધર્મો છે કે જે ગાયના ગુણધર્મોથી ભિન્ન છે. આ અર્થમાં એક પ્રાણી બેશક, બીજા પ્રાણીથી ભિન્ન છે. પરંતુ આ ઉપરથી બન્ને પ્રાણી, એકમેકથી નિરપેક્ષપણે ભિન્ન

છે, એવું વિધાન કરી શકાય નહિ. ઘોડો, પોતાના વિશિષ્ટ ગુણધર્મોને કારણે ગાયથી બેશક ભિન્ન છે પરંતુ પ્રાણિત્વની અપેક્ષાએ (પશુ હોવાને કારણે) સમાનધર્મી હોવાથી બન્ને એક છે. આ તો દૃષ્ટિભેદનો પ્રશ્ન થયો. અમુક અપેક્ષાએ એક પ્રાણી બીજા પ્રાણીથી ભિન્ન છે, પરંતુ ચોથા ભંગ પ્રમાણે બીજી અપેક્ષાએ બન્ને એક છે.

પોતાના તત્ત્વજ્ઞાનના મૂળભૂત સિદ્ધાંતના સમર્થન અને બચાવ કરવાની રામાનુજની પદ્ધતિ સ્પષ્ટ જણાતી નથી. તેના દર્શનશાસ્ત્રમાં પ્રતિપાદિત કરેલું બ્રહ્મ એક છે. અને બધામાં જીવાત્માઓરૂપે પણ બ્રહ્મ છે. વળી આ જીવાત્માઓ એક બીજાથી પૃથક્ સત્પદાર્થો છે. હવે સ્પષ્ટ થાય છે કે રામાનુજે પ્રતિપાદિત કરેલું બ્રહ્મ એકીવખતે એક અને અનેક બને છે અર્થાત્ બે પરસ્પર વિરુદ્ધ ગુણધર્મો એક વસ્તુને લાગુ પાડી શકાય, એમ જે અનેકાંતવાદ કહે છે, તેનું આ એક સમર્થન માત્ર છે. અમૂર્ત (abstract) બ્રહ્મ કે જે એક સત્ છે તે અનેક પ્રકારો(પર્યાયો)માં મૂર્ત બને છે, એવો અર્થ રામાનુજના બ્રહ્મવાદનો થતો હોય, તો તેની સામે જૈનોને કશો વાંધો નથી. કારણકે આવું અમૂર્તદ્રવ્ય અંતિમ હોવાને કારણે એક હોઇ શકે એમ જૈનો માન્ય પણ રાખે અને બ્રહ્મની વિશ્વવ્યાપી ગુણધર્મતાને કારણે જગતની બધી વસ્તુઓમાં તે જરુર સંબંધિત છે. આ રીતે ઘટાવવામાં આવે તો રામાનુજના બ્રહ્મવાદની સામે જૈનોને વિરોધ નથી, પરંતુ આ રીતે રામાનુજ તેના બ્રહ્મવાદને ઘટાવતા નથી. તે એમ માને છે કે બ્રહ્મ એક વ્યક્તિવિશેષ ઈશ્વર (personal god) છે. અને આ ઇશ્વર સર્વજ્ઞ અને સર્વશક્તિમાન છે. માત્ર કલ્પનાના જોરે કોઈ પણ માણસ આવા ઇશ્વરને સ્થાપિત કરી શકે છે. પણ

ઈશ્વર, સર્વ ચેતન અને અચેતન વસ્તુઓનો આત્મા હોવાથી અને બધાના જીવાત્માઓ રૂપે પણ હોવાથી, આ વ્યક્તિવિશેષ ઈશ્વર કે જે એક છે તે એકી સાથે અનેક કેવી રીતે બની શકશે? રામાનુજનો એવો ખુલાસો છે કે બ્રહ્માંડના સર્વપદાર્થો બ્રહ્મનું શરીર છે, તેથી ઇશ્વરના એકત્વને બાધ આવતો નથી. જેમ આત્મા શરીરના જુદા જુદા અંગોમાં છે, તેમ બ્રહ્મ અનેક પદાર્થોમા વ્યાપ્ત છે. રામાનુજનો આ બચાવ ભાગ્યે જ બુદ્ધિગ્રાહ્ય છે. રામાનુજના મત પ્રમાણે, જગતની સર્વ અચેતન તથા ચેતન વસ્તુઓને પોતાનું સ્વતંત્ર અસ્તિત્વ છે. હવે જો ઇશ્વર આ દરેક વસ્તુમાં (ચેતન કે અચેતન) અનુપ્રવેશી વ્યાપ્ત બને, તો ઈશ્વરનું એકત્વ નષ્ટ થઈ જાય છે અને તે એક મટી જઇ અનેક બને છે. રામાનુજના ઇશ્વરવાદને અનેકાંતવાદ પ્રમાણે ઘટાવીએ, તો જ આ વિરોધનો પરિહાર થઈ શકે તેમ છે. ઇશ્વરને રામાનુજ માને છે તેમ વ્યક્તિવિશેષ- (personal) ન ગણતાં, એ આદિ સત્ તરીકે માનવો જોઇએ કે જે એક સત્‌માથી જગતની અપેક્ષાએ અનેક પર્યાયો થયા ગણાય. અનેકાતવાદ સામે રામાનુજનો વિરોધ હોવા છતાં, અનેકાંતવાદ જ રામાનુજના ઇશ્વરવાદને તર્કશુદ્ધ બનાવી શકે.

જૈન દર્શનશાસ્ત્રની સામે રામાનુજ એક વાંધો એવો ઉઠાવે છે કે જીવ, અજીવ વગેરે છ દ્રવ્યો જૈનોએ માન્યાં છે. તેનો સમાવેશ એક દ્રવ્યમાં થતો નથી, તો પછી દ્રવ્યરૂપે એક અને પર્યાયરૂપે અનેક, એમ જૈન દર્શન શામાટે કહે છે? હવે રામાનુજ એક વાત ભૂલી જાય છે કે અનેકધર્મતા એ કોઇ એક જ દ્રવ્યનું વિશિષ્ટ લક્ષણ નથી. તમામ દ્રવ્યોમાં, અમુક અપેક્ષાએ એકત્વ અને અમુક અપેક્ષાએ અનેકત્વ જોવામાં આવે છે. સત્પદાર્થોનો આ એક અંતિમ નિયમ છે,

તેવી જૈનોની માન્યતા છે. આ નિયમ મુજબ છ દ્રવ્યોનો સમાવેશ એક જ દ્રવ્યમાં કરવો ઉચિત નથી. શા માટે છ દ્રવ્યો ન હોઈ શકે ? વસ્તુતાએ જેટલાં દ્રવ્યો હોય તે સ્વીકારવાં પડે.

આ નિયમને અનુસરીએ તો રામાનુજનો છેલ્લો વાંધો પણ ઊડી જાય છે. રામાનુજ એવું માનતા હોવાનું જણાય છે કે છ પૈકી એક દ્રવ્ય દાખલા તરીકે લઈએ. તેમાં, તે દ્રવ્ય તરીકે એક છે પણ પર્યાયની અપેક્ષાએ અનેક છે. આ વાત આપણે કબૂલ રાખીએ. પરંતુ બીજાં પાંચ દ્રવ્યો તો પ્રથમ દ્રવ્યનાં જેવાં નથી, તો શામાટે તે પાચેમાં ઉપર પ્રમાણે એકત્વ અને અનેકત્વ હોવાનું આપણે માનવું જોઈએ ? જૈનોનો જવાબ એવો છે કે છ દ્રવ્યોમાં વ્યક્તિભેદ હોવા છતાં, સરવાળે બધાંય દ્રવ્યો તો છે જ અને તેથી જ દરેક દ્રવ્યને, નિયમ તો સરખો જ લાગુ પડી શકે. પ્રત્યેક વસ્તુને બે પરસ્પર વિરુદ્ધ ગુણધર્મો લાગુ પાડી શકે, એમ જે ચોથો ભંગ કહે છે, તેનું અહિં ફરીથી સમર્થન થાય છે અને રામાનુજીય દૃષ્ટિકોણથી રજૂ કરાયેલ વેદાંતનો વાંધો તદ્દન નિરાધાર બને છે.

હવે આપણે જોઇ શકીએ છીએ કે અનેકાંતવાદ ઉપરની વેદાંતદૃષ્ટિએ કરાયેલી ટીકા એ જૈનદર્શનના મૂળભૂત સિદ્ધાંતને બરાબર નહિ સમજવાથી ઉભી થયેલી છે. જૈન દર્શનનું એવું કહેવું નથી કે કોઈ એક પદાર્થ એક જ વખતે છે અને નથી, કોઇપણ પદાર્થ એકજ વખતે દ્રવ્યની અપેક્ષાએ નિત્ય અને અનિત્ય છે અને પર્યાયની અપેક્ષાએ એકજ વખતે ધ્રુવ અને પરિણામી છે. એક જ સ્થિતિ-સંયોગમાં બે પરસ્પર વિરુદ્ધ ગુણધર્મો એક જ વસ્તુને લાગુ પડી શકે નહિ, એ સ્પષ્ટ હકીકતનો ઇન્કાર જૈનો કરતા નથી. સ્યાદ્વાદના

ચોથા ભંગનું તો એટલું જ કહેવું છે કે સ્થળ, કાળ, દ્રવ્ય અને સ્વભાવની અપેક્ષાઓએ જે ગુણધર્મો કોઇ એક વસ્તુને આપણે લાગુ પાડયા હોય, તે ગુણધર્મો ને અપેક્ષાઓ બદલાઈ જાય, તો જરૂર બદલાઈ જાય જ. એટલે કે અપેક્ષા બદલાતાં પ્રથમ જણાવેલા ગુણધર્મોનો ઇન્કાર કરી શકાય છે. ક્ષણેક્ષણના અનુભવથી પૂરવાર થતું આ એક સરલ દષ્ટિબિંદુ છે કે જે ચોથા ભંગમાં સ્પષ્ટપણે નિર્દિષ્ટ થયું છે. છતાં જૈનમતના આ સરલ દષ્ટિબિંદુને ઘણા લોકો ઊંધી રીતે સમજ્યા છે અને મહાન શંકરાચાર્ય પણ વેદાંત સૂત્ર પરના તેના ભાષ્યમાં આ જ પ્રમાણે ગેરસમજણથી જૈન અનેકાંતવાદની ટીકા કરવા નીકળી પડ્યા છે!

વેદાંત સૂત્ર (૨–૨–૩૩) પરનું શાંકરભાષ્ય આ પ્રમાણે છે. "દરેક વસ્તુની વિચારણામાં જૈનો સપ્તભંગી નયનો ઉપયોગ કરે છે. સાત ભંગો આ પ્રમાણે છે (૧) એક અપેક્ષાએ અમુક પદાર્થ છે (૨) એક અપેક્ષાએ અમુક પદાર્થ નથી (૩) એક અપેક્ષાએ અમુક પદાર્થ છે અને બીજી અપેક્ષાએ નથી (૪) એક અપેક્ષાએ અમુક પદાર્થ અવક્તવ્ય છે (૫) એક અપેક્ષાએ અમુક પદાર્થ છે અને તે પણ અવક્તવ્ય છે (૬) એક અપેક્ષાએ અમુક પદાર્થ નથી અને તે પણ અવક્તવ્ય છે (૭) એક અપેક્ષાએ અમુક પદાર્થ છે, તે નથી અને તે પણ અવક્તવ્ય છે. આ પ્રમાણે એકત્વ, અનિત્યત્વ વગેરે ગુણધર્મોને લાગુ પાડવામાં પણ જૈનો સપ્તભંગીનો ઉપયોગ કરે છે.-જૈનોના આ સ્યાદ્‌વાદનો પરિહાર કરતાં અમે કહીએ છીએ કે સપ્તભંગ અયુક્ત છે. શા માટે ? એટલા જ માટે કે એક જ વસ્તુને અસ્તિરૂપ અને નાસ્તિરૂપ ગુણધર્મો એકી સાથે લાગુ પાડવા એ શકય નથી. જૈનો સાત જ્ઞેય પદાર્થો

અથવા તત્ત્વોનું અને તેના લક્ષણનું નિરૂપણ તેમના દર્શન-શાસ્ત્રમાં કરે છે. હવે અનેકાંતવાદના જ નિયમે જૈનોને પ્રશ્ન પૂછી શકાય કે જૈનોએ વર્ણવ્યા પ્રમાણે જ આ જ્ઞેયો છે? અથવા વર્ણવ્યા પ્રમાણે નથી? અથવા જુદી જાતના છે? અથવા તેવા પણ નથી? તત્ત્વો પરત્વે આવા પ્રશ્નો પૂછીએ, તો તત્ત્વનો નિશ્ચય થઇ શકતો નથી અને નિશ્ચય ન થાય તો તત્ત્વનો બોધ સંશયવત્ રહેશે. જૈનો ભલે એમ કહે કે કોઇ એક પદાર્થ અનેક ધર્માત્મક છે એવું નિશ્ચિત જ્ઞાન તેમને થાય છે અને તેથી તેવા જ્ઞાનને સંશયવત્ કહેવું ઉચિત નથી.

"અમે કહીએ છીએ કે, ના, જૈનો એવો બચાવ ન કરી શકે. એમના મત પ્રમાણે દરેક વસ્તુ અનેકધર્માત્મક છે. તેથી આવી વસ્તુનું જ્ઞાન પણ અનેકધર્મી બનશે. 'એક અપેક્ષાએ છે', 'બીજી અપેક્ષાએ નથી'—આવાં વિધાનો જ્ઞાનને અનિશ્ચિત કરી મૂકે છે, તેથી ચોક્કસ જ્ઞાન થતું નથી. જ્ઞાન પ્રાપ્ત કરનારની અને જ્ઞાનરૂપી ફળની પણ એ જ દશા થાય છે. 'એક અપેક્ષાએ તેમનું અસ્તિત્વ છે', 'બીજી અપેક્ષાએ તેમનું અસ્તિત્વ નથી.' આમ હોવાથી, જ્ઞાતા, જ્ઞાન, જ્ઞેય, પ્રમાણાદિ તત્ત્વો વિશે યથાર્થ દર્શન કરાવવાનો તીર્થંકરનો જે દાવો છે, તેનું શું થશે? તીર્થંકરના ઉપદેશને સપ્તભંગનય લાગુ પાડશું, તો તે પણ પ્રતિષ્ઠા-રહિત બની જશે. જો તીર્થંકરના સિદ્ધાંતો અનિશ્ચિત અથવા અપ્રતિષ્ઠ હશે, તો તેના શિષ્યો એ સિદ્ધાંતોને શા માટે માન્ય રાખે? જ્યારે કોઇપણ પ્રવૃત્તિનું ફળ ચોક્કસ અને સંદેહ વગર મળશે, એમ જ્યારે આપણે જાણીએ છીએ, ત્યારે જ તેમાં આપણે પ્રવૃત્ત થઇએ છીએ, અન્યથા નહિ. જેના ઉપદેશમાં નિશ્ચયનો

અભાવ હોય, તેનો ઉપદેશ ગ્રાહ્ય હોવાનો દાવો કરી શકે નહિ, જેમકે દારૂ પીધેલાનો કે ગાંડા માણસનો ઉપદેશ કોઇને પણ ગ્રાહ્ય નથી. જૈનોએ સ્વીકારેલાં પાંચ અસ્તિકાય દ્રવ્યો પરત્વે પણ પ્રશ્ન પૂછી શકાય; શું આ દ્રવ્યો પાંચ જ છે? કે નથી? એક અપેક્ષાએ તેઓ સંખ્યામાં પાંચ છે. બીજી અપેક્ષાએ તેઓ પાંચ નથી. આ રીતે આ દ્રવ્યોની સંખ્યા પાંચથી ઓછીવધતી થઈ શકે છે. તદુપરાંત પદાર્થોની અવક્તવ્યતા પણ શકય નથી. જો પદાર્થો અવક્તવ્ય હોય, તો તેનું કથન ન થઇ શકે. પદાર્થોનું કથન કરવું અને સાથેસાથ એમ પણ કહેવું કે તેઓ અવક્તવ્ય છે—આ બે વાતમાં પરસ્પર વિરોધ છે. કથિત વસ્તુઓનો એક અપેક્ષાએ નિર્ણય થાય છે અને બીજી અપેક્ષાએ નિર્ણય થઇ શકતો નથી. એક અપેક્ષાએ નિર્ણીત વસ્તુનું યથાર્થજ્ઞાન થાય છે અને બીજી અપેક્ષાએ નથી થતું અને એ જ રીતે અયથાર્થ જ્ઞાન એક અપેક્ષાએ થાય છે અને બીજી અપેક્ષાએ થતું નથી. આવાં કથનો વિશ્વાસપાત્ર માણસના મુખ કરતાં દારૂ પીધેલા માણસના મુખમાં અથવા ગાંડા માણસના મુખમાં વધારે શોભે છે. જો જૈનસિદ્ધાંતને આપણે અનુસરવું હોય તો, સ્વર્ગ અને મોક્ષ એક અપેક્ષાએ સાચા છે, પણ બીજી અપેક્ષાએ સાચા નથી. એક અપેક્ષાએ તે નિત્ય છે, બીજી અપેક્ષાએ તે અનિત્ય છે. અપ્રતિષ્ઠ અને અનિશ્ચિત વિચારો ધરાવવાનું પરિણામ એ આવે કે માણસ કર્મમાં પ્રવૃત્ત થઇ શકે જ નહિ. વળી, જૈનોનાં આગમશાસ્ત્રો નિત્યમુક્ત જીવાત્માઓનું વર્ણન કરે છે. અનેકાંતવાદથી આવાં કથનો પર પણ શંકા લાવી શકાશે. આવી રીતે જીવ વગેરે સત્પદાર્થોમાં અસ્તિત્વ અને નાસ્તિત્વ જેવા બે પરસ્પર વિરુદ્ધ ગુણધર્મો એકી સાથે રહી શકવાનું અસંભ-

વિત છે. જો તેમાં અસ્તિત્વ હોય, તો નાસ્તિત્વ હોઈ શકે જ નહિ અને જો નાસ્તિત્વ હોય તો અસ્તિત્વ હોઇ શકે જ નહિ. માટે અનેકાંતવાદ યુક્ત નથી. અને આ રીતે, 'ફલાણું દ્રવ્ય એક છે અને અનેક છે,' 'નિત્ય છે અને અનિત્ય છે,' 'ભિન્ન છે અને તદાત્મ છે', એવા સઘળા જૈન સિદ્ધાંતોને તજી દેવા જોઇએ."

શાંકર ભાષ્યની ટીકાનો અધિકાંશ ભાગ એક જ મુદ્દાને વળગી રહે છે કે કોઈપણ પદાર્થને બે પરસ્પર વિરુધ્ધ ધર્મો લાગુ પાડીએ, તો તેથી સંશય ઉત્પન્ન થશે અને પરિણામે તે પદાર્થનું અપ્રતિષ્ઠ અને અનિશ્ચિત જ્ઞાન થશે. ખરી રીતે આ પ્રશ્નનો અગાઉ અમે વારંવાર વિચાર કરેલો છે; તેથી આ સ્થળે એટલું જ કહેવું બસ થશે કે, જો એક જ સંબંધ-(context)માં કોઇ પણ વસ્તુમાં બે પરસ્પર વિરુદ્ધ ધર્મો લાગુ પાડવામાં આવે, તો જ તે વસ્તુનું જ્ઞાન અનિશ્ચિત બને. જો હું એમ કહું કે મારા હાથમાં રહેલો પ્યાલો એકી સાથે અને એક જ સમયે નિત્ય અને અનિત્ય બન્ને છે, તો મારું કથન બીજો માણસ ન સમજી શકે, એ સ્વાભાવિક છે. પણ જો હું એમ કહું કે દ્રવ્યની અપેક્ષાએ પ્યાલો નિત્ય છે, પણ પર્યાયની અપેક્ષાએ તે અનિત્ય છે, તો મારું કથન સમજવામાં કોઇ પણ માણસને મુશ્કેલી નડે નહિ. વસ્તુ પરત્વે જુદી જુદી વિચારણાઓથી અને અપેક્ષાઓથી વસ્તુમાં પરસ્પર વિરુદ્ધ ધર્મો લાગુ કરવા તરફ વસ્તુ આપણને ઘણીવાર પ્રેરે છે અને ઘણીવાર એ જ માર્ગ સાચો હોય છે. વસ્તુને પરસ્પર વિરુદ્ધ ગુણધર્મો લગાડવાથી તેનું જ્ઞાન અનિશ્ચત થાય છે જ, એમ નથી. ખરી રીતે તો જ્યારે વસ્તુ પરત્વે જુદી જુદી અપેક્ષાઓ આપણે ભૂલી જઇએ છીએ, ત્યારે જ તેનું

જ્ઞાન અચોક્કસ બની જાય છે.

આ મુદ્દા પર ભામતીકાર વાચસ્પતિમિશ્ર તેની ભામતીમાં શું કહે છે, તે જોવું રસમય થઈ પડશે. જો કે ભામતીકારનો આશય તો વેદાંતસૂત્રો પરના શાંકરભાષ્યને સમજાવવા પૂરતો જ છે, છતાં ઘણી જગાએ અનેકાંતવાદની વિચારણામાં શંકરાચાર્યથી તે જુદા પડે છે. દાખલા તરીકે '**स्यात्**' શબ્દની ઉપયોગિતા અને મહત્ત્વ માટે શંકરાચાર્યે કશું જ કહ્યું નથી, ત્યારે જૈનમત બરાબર સમજવા માટે **स्यात्** શબ્દનો પ્રયોગ લક્ષમાં રાખવો જ જોઈએ, એમ વાચસ્પતિ મિશ્રનું માનવું છે. ભામતીકારનું ભાષ્ય આ પ્રમાણે છેઃ–

"જો **स्यात्** શબ્દથી વસ્તુના જુદા જુદા ગુણધર્મો નિર્દિષ્ટ થતા ન હોત, તો **स्यात्** અર્થ વગરનું બની જાત. હવે જો **स्यात्** વસ્તુના જુદા જુદા ગુણધર્મો બતાવે છે, જેમકે '**स्यादस्ति**' વગેરે, તો વાક્યમાં વપરાયેલો તે શબ્દપ્રયોગ નિરર્થક બનતો નથી."

એક વસ્તુમાં બે પરસ્પર વિરુદ્ધ ધર્મો ન રહી શકે, એવો જે શંકરાચાર્યે આ મુદ્દા બાબત વાંધો ઉઠાવ્યો હતો, તેનું ભામતીકાર સમર્થન કરતા હોય, તેમ જણાતું નથી. જો કે, ભામતીકાર મુખ્યત્વે શંકરાચાર્યના કેવલાદ્વૈતવાદનો જ સ્વીકાર કરે છે અને જગતના મિથ્યાત્વમાં માને છે, છતાં તે કબૂલ કરે છે કે વસ્તુમાં બે પરસ્પર વિરુદ્ધ ધર્મો હોઈ શકે છે અને તેથી વસ્તુ–જ્ઞાન અશક્ય તો નથી જ બનતું, પણ ઊલટું વસ્તુના યથાર્થજ્ઞાન માટે તે બહુ જ ઉપકારક છે. ભામતીકાર કહે છે કે–"જે સત્ છે, તે સર્વથા, સર્વસ્થળે, સર્વકાળે, સમગ્રપણે અને જ્ઞાનગમ્ય સ્વરૂપે છે. તેનો અભાવ કદાપિ હોતો નથી. ઉદાહરણ તરીકે, આત્મા (એટલે કે બ્રહ્મ). પરંતુ જો કોઈ

વસ્તુનું અસ્તિત્વ અમુક સ્થળે, અમુકરીતે, અમુકકાળે (આપણું વ્યાવહારિક જગત્ આવું જ છે) ઇત્યાદિ મર્યાદાવાળું હોય તો તેનું અસ્તિત્વ વ્યાવહારિક છે, પારમાર્થિક અસ્તિત્વ નથી."

આ ઉપરથી એમ જણાઇ આવે છે કે વસ્તુમાં પરસ્પર વિરુધ્ધ ધર્મો હોવાનું અશકય છે, એમ ભામતીકાર માનતા નહોતા. ઊલટું અન્ય પ્રકારે એણે કબૂલ જ કર્યું છે કે વ્યાવહારિક જગતના જ્ઞાન માટે આ જ પદ્ધતિ ઉપયોગી છે. આ પદ્ધતિથી જ જગતનું યથાર્થજ્ઞાન થઇ શકે. અલબત, ભામતીકારનું એમ માનવું છે કે સરવાળે તો જગત્ માયિક અને મિથ્યા છે.

જે વસ્તુનું આપણે કથન કરતા હોઈએ અથવા જે વસ્તુનું જ્ઞાન આપણને થતું હોય, તે વસ્તુને અવક્તવ્ય ન કહી શકાય, એવો શંકરાચાર્યનો જે આક્ષેપ છે, તે અમે ચોથા ભંગની વાસ્તવિક્તા પૂરવાર કરીશું, ત્યારે તેનો ઉત્તર આપીશું.

છેલ્લે, શંકરાચાર્યનો અનેકાન્તવાદ સામે જે આક્ષેપ છે કે તેથી લોકો કર્મમાં પ્રવૃત્ત થશે નહિ, અને ઉદાસીન બની જશે, તેનો સચોટ ઉત્તર અમે ભામતીકારનાજ શબ્દોથી આપીશું. ભામતીકાર કહે છે કે—"વસ્તુના એકાંતિક ધર્મત્વનો સ્યાદ્વાદ અસ્વીકાર કરે છે. હેય વસ્તુ અને ઉપાદેય વસ્તુના ભેદનો નિશ્ચય કરવા અનેકાંતવાદ પ્રવૃત્ત થાય છે. જો કોઈ વસ્તુનું નિરપેક્ષ અસ્તિત્વ હોય (જૈનો કહે છે તેમ અમુક અપેક્ષાએ નહિ) તો તે સદાકાળ, સર્વસ્થળે અને સમગ્રપણે રહેશે જ. આવી વસ્તુ તરફ કોઈ પણ માણસ કોઇ પણ સ્થળે, કોઇપણ વખતે, કોઈપણ રીતે આકર્ષાશે નહિ અથવા તેથી દૂર નાસશે નહિ. તેને લેવાની ઇચ્છા નહિ કરે તેમ છોડી દેવાની મરજી નહિ બતાવે. કારણ કે નિત્યસિદ્ધ

વસ્તુ પરત્વે હેયત્વ અથવા ઉપાદેયત્વના સવાલો ઉઠતા નથી."

હવે ભામતીકાર, યથાર્થજ્ઞાનમાં સ્યાદ્વાદની પદ્ધતિ આડકતરી રીતે પણ ઉપયોગી બને છે, તે આ પ્રમાણે બતાવે છે:-

"જે કોઈ વસ્તુ અમુક જ સ્થળે, અમુક અપેક્ષાએ, અમુક કાળે અને અમુક રીતે અસ્તિત્વ ધગવે છે-(દાખલા તરીકે આપણું વ્યાવહારિક જગત્) તે વ્યવહાર પૂરતુ જ સત્ય છે, તેની પારમાર્થિક સત્તા નથી. (ભામતીકારના મતે, સ્યાદ્વાદથી જેનુ જ્ઞાન સ્થાપિત થયેલુ છે, એવું વ્યાવહારિક જગત્ સત્ નથી જ). સ્યાદ્વાદ બાહ્યજગતનું જ જ્ઞાન આપે છે, પણ આવા જ્ઞાનથી પરબ્રહ્મનુ જ્ઞાન થતું નથી. જો વ્યાવહારિક જ્ઞાનથી બ્રહ્મપ્રાપ્તિ થતી હોત, તો માછલાંઓને જાણવાથી અથવા મૃગતૃષ્ણિકાને જોવાથી આપણે સાચોસાચ દોરડી અથવા પાણી મેળવી શકયા હોત. જો વ્યાવહારિક જ્ઞાન પારમાર્થિક જ્ઞાનની બરાબર જ હોત, તો વ્યવહારમા દેહને આપણે આત્મા તરીકે ઓળખીએ છીએ, તે જ પારમાર્થિક જ્ઞાન બની જાત લૌકિક દૃષ્ટિએ આ સાચું હોય, તો પણ તેમાં શંકાઓ જરૂર ઉઠવાની જ. તેથી ઉલટુ, સાવધાનપણે વિચારતાં દેહાત્મવાદ શુદ્ધ તર્કબુદ્ધિથી અસ્વીકાર્ય બને છે અને એવી જ રીતે આપણા અનુભવનું વ્યાવહારિક જગત્ પણ અસ્વીકાર્ય છે."

હવે, જે પ્રમાણે ભામતીકારે સ્યાદ્વાદની મર્યાદા બાંધી નાખી કે સ્યાદ્વાદ તો અનુભવગમ્ય વ્યાવહારિક જગત પૂરતો જ ઉપયોગી છે અને પરમાર્થભૂત સત્‌ને તે પહોંચી શકતો નથી, તેની સાથે જૈનો મળમત થતા નથી. તદુપરાત સ્યાદ્વાદથી લોકો અજ્ઞેયવાદ તરફ ઢળી જશે, એવું ભામતીકારનું મંતવ્ય પણ જૈનોને અમાન્ય છે, પરતુ મઝાની વાત એ

નથી. મુદ્દાની વાત તો એ છે કે શંકરાચાર્યના મતે, અનેકાંત-વાદથી કોઇને કશું જ્ઞાન થતું નથી ત્યારે ભામતીકાર વાચસ્પતિ-મિશ્રના મતે અનેકાંતવાદ ખુલ્લી રીતે નિતાંત ઉપયોગી છે, કારણ કે અનુભવગમ્ય જગતને સમજવા માટે તે એક તર્કશુદ્ધ પદ્ધતિ છે અને ભામતીકાર વધારામા એમ સૂચવે છે કે આંતર-સાક્ષાત્કાર (Intuition) વડે જે જ્ઞાન પ્રાપ્ત થાય છે, તેની સહાયથી સ્યાદ્‌વાદનો કુશળતાપૂર્વક ઉપયોગ કરવામા આવે, તો પારમાર્થિક સત્ય મેળવવા માટે પ્રવૃત્ત થનાર જિજ્ઞાસુઓને તે પરમ સહાયક અને પરમ ઉપકારક બની શકે છે.

(૨)

ઉપર આપણે બતાવ્યું છે કે કોઈ એક વસ્તુ અમુક અપેક્ષાએ અસ્તિરૂપ અને નાસ્તિરૂપ એકી સાથે હોઇ શકે છે અર્થાત્ અમુક અંશે ભાવરૂપ ધર્મ અને અમુક અંશે અભાવરૂપ ધર્મ વસ્તુમાં સહભાવી હોઇ શકે છે. હવે કોઇને એવો પ્રશ્ન થાય કે—એકી સાથે અમુક અંશે ભાવરૂપ અને અમુક અંશે અભાવરૂપ ગુણધર્મવાળી વસ્તુ બુદ્ધિગ્રાહ્ય છે કે કેમ? અલબત્ત, જૈનો તેનો જવાબ હકારમાં જ આપે છે.

અજ્ઞેયવાદીઓનું સામાન્યતઃ એવું કહેવું છે કે વસ્તુનું યથાસ્થિત જ્ઞાન આપણા માટે શક્ય નથી. જ્ઞાન એક આંતર પ્રક્રિયા હોવાથી બાહ્ય જગત્‌ની સાથે તદાત્મ બની શકે નહિ અથવા તેની સાથે સમાનધર્મી હોઇ શકે નહિ તેથી બાહ્ય જગત્‌ની સાથે જ્ઞાનને કશો સંબંધ નથી. આપણે બાહ્ય જગતના જ્ઞાન વિશે વાતો કરીએ છીએ પરંતુ આ બધું જ્ઞાન જરૂર ખોટું

છે. આવું અજ્ઞેયવાદીઓનું કથન છે કે જે તેના ઉગ્ર સ્વરૂપમાં વદતોવ્યાઘાત જેવું છે. જો વસ્તુઓ પરત્વે બધું જ જ્ઞાન ખોટું હોય, તો અજ્ઞેયવાદીનું કથન પણ ખોટું ઠરશે. અજ્ઞેયવાદી પોતાના વાદને આગળ લાવે છે અને આગ્રહ રાખે છે કે તેના વાદનું બધા ગ્રહણ કરે, પણ જો બધું જ જ્ઞાન અસત્ય ઠરતું હોય, તો તેના વાદને શી રીતે સત્ય મનાય ? હવે જો બધું જ જ્ઞાન અસત્ય હોય તો તેની અસત્યતાનો નિર્ણય કોઈક સત્યના ધોરણે કરેલો હોવો જોઈએ કે 'આ જ્ઞાનમાં સત્ય નથી.' પણ મુશ્કેલી એ છે કે બાહ્યજગતનું આપણું બધું જ જ્ઞાન ખરેખર ખોટું હોય, તો સત્યના ધોરણ વિશે ખરો ખ્યાલ પણ ક્યાંથી આવી શકે? છેલ્લે, અજ્ઞેયવાદી એમ કહી શકે છે કે બાહ્ય જગતનું જ્ઞાન ખોટું હોય, છતાં પણ બાહ્ય જગતની અપેક્ષા વગરનું આત્મસંગત (self-consistent) જ્ઞાન હોઇ શકે અને તે સાચું હોઈ શકે. પણ અજ્ઞેયવાદી બૌદ્ધ વિજ્ઞાનવાદીઓ માટે આ વાત પણ અગ્રાહ્ય છે, કારણ કે જ્ઞાનની આત્મસંગતિ (Self-consistency) માટે ન્યાયશાસ્ત્રમાં બતાવેલા વિચારોના સ્વતઃસિધ્ધ નિયમો (Laws of thought) આવશ્યક છે. તે નિયમો પર જ્ઞાનની આત્મસંગતિ અવલંબે છે અને આ નિયમો જ્ઞાનપ્રક્રિયાથી પર છે, કારણ કે તેના પર જ્ઞાનપ્રક્રિયા આધાર રાખે છે. માટે ન્યાયશાસ્ત્રમાં બતાવેલા વિચારોના સ્વતઃસિદ્ધ નિયમોની સત્યતા સ્વીકાર્યા વગર જ્ઞાનની આત્મસંગતિનું કથન તમે કરી શકો નહિ. તેથી અજ્ઞેયવાદીનું જે એવું કહેવું છે કે જ્ઞાન પ્રક્રિયાથી પર એવું જે જ્ઞાન છે તે ન હોઇ શકે તે ખોટું ઠરે છે. બાહ્ય જગતનું યથાર્થ જ્ઞાન ન જ થઈ શકે, એમ જે અજ્ઞેયવાદીઓનું કથન છે, તેનો પરિહાર જૈન તત્ત્વજ્ઞાનીઓ એવી રીતે કરે છે કે-આપણાથી બાહ્ય વસ્તુઓનું

સત્ય જ્ઞાન શક્ય છે. જૈન તત્ત્વજ્ઞાનીઓ, વધારામાં એ બતાવી આપે છે કે ખુદ જ્ઞાનની સર્વ પ્રક્રિયાઓમાં યથાર્થતાની છાપ પડેલી છે. પ્રત્યક્ષ દર્શન, વિચાર અને એવી બીજી જ્ઞાન-પ્રક્રિયાઓ સ્પષ્ટપણે બતાવી આપે છે કે તે બધાં બાહ્ય પદાર્થોનાં યથાસ્થિત પ્રતિબિંબો છે અને તેથી આપણો અનુભવ, જે આપણને કહે છે, તેને ઇન્કારવાનું કશું કારણ નથી. ભૂલો થાય, હેત્વાભાસો પણ થાય, પરંતુ તે બધાને પકડી પાડવા આપણી પાસે સાધનો છે. માટે જ્યારે જ્યારે આવી ભૂલો અને હેત્વાભાસોથી આપણું જ્ઞાન દૂષિત બનતું નથી, ત્યારે ત્યારે આપણે કબૂલ કરવું જોઈએ કે બાહ્ય જગતનું જે યથાસ્થિત જ્ઞાન આપણને પ્રાપ્ત થાય છે, તે સાચું જ્ઞાન છે, યથાર્થ જ્ઞાન છે.

આ રીતે બાહ્ય જગતનું યથાર્થ જ્ઞાન શક્ય બને છે. સપ્તભંગીનો ચોથો ભંગ એમ કહે છે કે અમુક અપેક્ષાએ વસ્તુ ભાવરૂપ હોવાથી અને અમુક અપેક્ષાએ અભાવરૂપ હોવાથી અને આ બન્ને ધર્મો વસ્તુમાં એકી સાથે રહેવાથી તે અવક્તવ્ય બને છે. કોઈ એમ કહે કે આવું જ્ઞાન-ભલેને હકીકત હોય-તો પણ બુદ્ધિગ્રાહ્ય બનતું નથી. કોઇ વસ્તુ અસ્તિત્વ ધરાવતી હોય, તો તેને આપણે જાણી શકીએ અથવા તેનો અભાવ હોય, તે પણ સમજી શકીએ. વસ્તુ કયારેક હોય અને કયારેક ન હોય, તે પણ આપણે સમજી શકીએ પણ સુસંગતિનો નૈયાયિક સિદ્ધાંત (Logical principle of consistency) એકી સાથે અસ્તિરૂપ અને નાસ્તિરૂપ વસ્તુનું જ્ઞાન થતું અટકાવે છે. જર્મન તત્ત્વજ્ઞ કેન્ટે તેના (Critique of Pure Reason–શુદ્ધતર્કમીમાંસા) નામના તેના પુસ્તકમાં ન્યાયશાસ્ત્રના જ્ઞેય પદાર્થોની ચર્ચા કરી છે અને તેના પરિણામે તે એવા અનુમાન પર આવ્યો કે યથાસ્થિત મૂળ સ્વરૂપે

વસ્તુઓ (things-in-themselves) અજ્ઞેય છે, એટલે કે તેનું જ્ઞાન થઈ શકતું નથી વિચારોના બાહ્ય સ્વરૂપની સંગતિ નક્કી કરનાર ન્યાયશાસ્ત્ર(રૂઢિપતું Formal Logic)ના નિયમોથી તો એકી સાથે પરસ્પર વિરુદ્ધ ગુણધર્મોવાળા પદાર્થનાં જ્ઞાનનાં દ્વાર બંધ થઇ જાય છે. પણ આ સ્થળે સ્પષ્ટ કરી દેવું જોઇએ કે ન્યાયશાસ્ત્રના નિયમોવડે સત્ પદાર્થો મર્યાદિત કે બંધાઇ જતા નથી. સત્પદાર્થ આ નિયમોથી પર છે. બધાને કબૂલ કરવું પડશે કે વસ્તુને એકથી વધારે ગુણધર્મો હોઈ શકે છે અને આપણને તેનુ યથાસ્થિત જ્ઞાન પણ થાય છે. ન્યાયશાસ્ત્રના નિયમોનો વિરોધ છતાં, વસ્તુમાં અનેકવિધ ગુણધર્મો એકી સાથે રહેલા જોઇએ છીએ. દાખલા તરીકે એક ઘડો છે અને તેનું આપણને આવી રીતે જ્ઞાન થાય છે કે તે માટીનું પાત્ર છે, પાટલિપુત્રમા છે, રાતા રંગવાળું છે અને ઉનાળાની ઋતુ પૂરતું છે, તો આ જ્ઞાનમાં ગર્ભિત રીતે ઉપરથી વિરુદ્ધ અભાવવાચક ગુણધર્મોનું જ્ઞાન પણ સાથેાસાથ થશે કે ઘડો સોનાનો નથી, સૌગષ્ટ્રમા આવેલો નથી, આસમાની રંગનો નથી અને શીયાળાની ઋતુમાં નથી. શું આ શકય નથી ? છે જ. ન્યાયશાસ્ત્ર(Formal Logic)ના નિયમો પ્રમાણે આ વાત ગમે તેટલી તર્કવિરુદ્ધ (absurd) લાગતી હોય પણ વાસ્તવિક અનુભવ એમ કહે છે કે એકી સાથે ભાવરૂપ અને અભાવરૂપ ધર્મોવાળી વસ્તુનું જ્ઞાન થાય છે જ.

ચોથા ભંગની સામે વાંધો ઉઠાવનારઓ એવી દલીલ કરશે કે ચોથા ભંગમાં વસ્તુનાં ભાવરૂપ ધર્મો અને અભાવરૂપ ધર્મો જ માત્ર નિર્દિષ્ટ થતા નથી, પરંતુ તેનાથી કાંઈક વધારે નિર્દિષ્ટ થાય છે કે જે ભાવરૂપ અને અભાવરૂપ તત્ત્વોનો

સરવાળો માત્ર નથી. પ્રત્યક્ષથી વસ્તુના જોવામાં આવતા વિશિષ્ટ ધર્મોનું જ્ઞાન થાય છે, જ્યારે વિચારદ્વારા તેના સામાન્ય ધર્મોનું જ્ઞાન થાય છે. હવે ચોથા ભંગથી વસ્તુનું જે દર્શન આપણને થાય છે, તે પ્રત્યક્ષની ભૂમિકાથી પર છે અને વિચારની ભૂમિકાથી પણ પર છે. તેથી કેવળ ન્યાયશાસ્ત્રના (Logical) જ નહિ પણ માનસશાસ્ત્રના સિદ્ધાંતોથી પર જઇને ચોથા ભંગનું વિધાન કરાય છે. હવે જૈનો કબૂલ કરે છે કે ચોથા ભંગદ્વારા થતું વસ્તુદર્શન ખરેખર નવીન છે. આમાં વસ્તુ 'અનેક-માં-એક' પ્રતીત થાય છે, 'અનેક'ને સાક્ષી લઇને એકનું સમગ્ર દર્શન કરાવે છે. બેશક, તેમાં ભાવરૂપ અને અભાવરૂપ તત્વો છે, પણ તદુપરાંત તેનો સમન્વય પણ છે. તેમ છતા, તે કારણથી વસ્તુ અજ્ઞેય બની જતી નથી. ચોથા ભંગના વાક્યપ્રયોગમાં જે નિર્દેશ છે તે પ્રત્યક્ષ કે પરોક્ષ જ્ઞાનનો વિષય બની શકતો નથી, એવો કોઈ મત હોય તો તે ગેરસમજણનુ પરિણામ છે. પ્રત્યક્ષથી વસ્તુનો કોઇ એક વિશિષ્ટ ધર્મ જોવામાં આવે છે, એમ કહેવું ખરા અર્થ નથી. પ્રત્યક્ષને માનસવ્યાપારના પ્રવાહથી તદ્દન જુદું પાડી શકાય જ નહિ. પ્રત્યક્ષ પર ભૂતકાલીન મનોવ્યાપારની પૂરેપૂરી અસર છે અને દ્રષ્ટાના ભવિષ્ય-કાલીન હેતુઓ અને આશાઓથી પ્રત્યક્ષ ઘણીય વાર રંગાય છે. તેમાં કલ્પનાનાં તત્વો છે—ભૂતકાળનાં અને વર્તમાનનાં. તેમાં વિચારનું પણ તત્ત્વ છે. પ્રત્યક્ષમાં, નજરે જોવામાં આવતું વસ્તુનું વિશિષ્ટત્વ છે અને વિચારનો અંશ છે, એટલું જ નહિ પણ ઉપર જણાવેલાં વિવિધ તત્વોનો સમન્વય પણ છે. વસ્તુના વિચાર-(conception)માં એ જ પ્રમાણે સામાન્યધર્મોનું જૂથ જોવામાં આવે છે, એટલુ જ નહિ પણ અમુક પ્રત્યક્ષ જોયેલી વસ્તુમાં

'આ સામાન્ય ધર્મો છે' એ પ્રમાણે વસ્તુનો વિચાર હોય છે. માટે વસ્તુનું પ્રત્યક્ષ દર્શન અને વસ્તુનો વિચાર, આ બન્નેમાં સામાન્ય અને વિશેષ ધર્મો બન્નેનો સમન્વય થયેલો જોવામાં આવે છે. પ્રત્યક્ષના વિષયભૂત પદાર્થમાં અને વિચારના વિષયભૂત પદાર્થમાં સમગ્રપણે દેખાવાનો ગુણ પ્રતીત થાય છે. એ વાત બતાવી આપે છે કે–એવી પ્રતીતિ થવી એ જ્ઞાનપ્રક્રિયા-(intuitional function)નુ લક્ષણ છે. બાહ્ય દષ્ટિએ લાગે છે તે કરતાં, પ્રત્યક્ષ અને વિચારના વ્યાપારો, વાંધો ઉઠાવનાર માને છે, તેથી વધારે વિશાળ છે. તેથી ચોથા ભંગમાં '-અનેક–માં–એક' જે પ્રતીત થાય છે, તે વસ્તુનો એક નવીન જ ગુણધર્મ છે, એમ માનવું જોઇએ. માટે એકી સાથે ભાવરૂપ અને અભાવરૂપ વસ્તુનું જ્ઞાન અશકય નથી.

આપણા અનુભવમાંથી ઘણાં દષ્ટાંતો મળી આવશે કે જેમાં વસ્તુમાં પરસ્પરવિરુદ્ધ ધર્મો હોય. આ કારણે તે વસ્તુ અજ્ઞેય બનતી નથી પણ ઊલટું તેનું એક નવીન જ દર્શન આપણને થાય છે.

(૧) હિંદ સરકારનું ઉદાહરણ લઇએ. હૈદરાબાદમાં તે લડે છે પણ બીજાં સ્થળોએ લડતું નથી. પૂર્વપાકિસ્તાને, હિંદ સરકારની માલિકીની ઘણી જગાઓ પર આક્રમણ કરીને જમીન પચાવી પાડી છે, એ વાત પૂરવાર થયેલી છે. હવે આ આક્રાંત સ્થળો માટે હિંદ સરકાર પાકિસ્તાન સાથે યુદ્ધ કરતું નથી; પરંતુ તેની સાથે વાટાઘાટ કરવાનું પસંદ કરે છે. તેથી ઉલટું હૈદરાબાદની બાબતમાં, હિંદ સરકારે યુધ્ધનો માર્ગ લીધો. સ્યાદ્વાદની રીતે ઘટાવીએ, તો અમુક ક્ષેત્રની અપેક્ષાએ હિંદ સરકાર લડે છે અને હિંદ સરકાર પરક્ષેત્રની અપેક્ષાએ લડતું નથી. પણ

આના ઉપરથી કોઇ એમ ન કહી શકે કે હિંદ સરકારનું વલણ અજ્ઞેય છે. ઉલટું આવાં પરસ્પર વિરુધ્ધ લાગતાં વલણોથી હિંદ સરકારની સાચી મનોવૃત્તિ એક ખરા હિંસાવિરોધી રાજ્ય તરીકેની જણાઇ આવે છે. ક્ષેત્ર (વ્યૂહની અપેક્ષાએ) પરત્વે યુદ્ધ અનિવાર્ય જ હોય તો લડી લેવું, નહિતર ન લડવું, એવી હિંદ સરકારની મનોવૃત્તિ જણાઇ આવે છે.

(૨) પહેલાં ક્ષેત્ર પરત્વે વિચાર કર્યો. હવે ભાવ પરત્વે વિચાર કરાય છે. ધાર્મિક પ્રશ્નો પરત્વે હિંદ સરકારનું વલણ તપાસીએ. હિંદુઓની તેમજ મુસલમાનોની ધર્માંધ પ્રવૃત્તિ-ઓને તે દાબી દે છે, તેથી ઉલટું હિંદ સરકાર પ્રજાના તમામ વર્ગોનું ધાર્મિક સ્વાતંત્ર્ય સુરક્ષિત રાખે છે. હવે આપણને જણાઈ આવશે કે, અમુક બાબતોમાં ધર્મને નામે કરાયેલી પ્રવૃત્તિઓને નામંજુર રાખવાનું વલણ હિંદ સરકાર ધરાવે છે, ત્યારે પ્રજાની ધાર્મિક લાગણીઓને માન આપવાનું વલણ પણ, અમુક અંશે તે ધરાવે છે. તેમ છતાં હિંદ સરકારનું વલણ અજ્ઞેય અથવા ન કળી શકાય તેવું છે, એમ કોઇ કહી શકશે નહિ. ઉલટું આના ઉપરથી હિંદુસ્તાન દેશનું રાજ્ય એક બીન-મઝહબી રાજ્ય છે, એમ આપણે સમજીએ છીએ.

(૩) હવે કાળની અપેક્ષાએ વિચારીએ. હિંદુસ્થાનના દેશી રાજાઓની પ્રવૃત્તિઓનો વિચાર કરીએ. જે કાળે અંગ્રેજો હિંદ પર રાજ્ય ચલાવતા હતા, ત્યારે અંગ્રેજો સાથે થયેલી સંધિઓ અનુસાર પોતાના હક્કો જાળવી રાખવાનો આગ્રહ દેશી રાજાઓએ કર્યો અને તેમનાં રાજ્યો સ્વતંત્ર છે, એમ તેમણે જાહેર કર્યું. પરંતુ ભારત જ્યારે આઝાદ બન્યું, ત્યારે હિંદ સરકારમાં પોતાનાં રાજ્યોને વિલીન કરી દેવાનું તેમણે

કબૂલ કર્યું. અનેકાંતવાદની દષ્ટિએ, એક કાળની અપેક્ષાએ દેશી રાજાઓ હિંદ સરકારથી અલગ રહ્યા અને બીજા કાળની અપેક્ષાએ તેઓ અલગ ન રહ્યા. અહિં આપણને ચોથા ભંગનું ઉદાહરણ મળી આવે છે. દેશી રાજાઓના મનની દ્વિધાવૃત્તિ (પરસ્પર વિરૂદ્ધ લક્ષણવાળી મનોવૃત્તિ) ઉપરથી કોઈ એમ ન કહી શકે કે દેશી રાજાઓનુ માનસ અજ્ઞેય અથવા ન કળી શકાય તેવું છે. તેથી ઉલટુ, સમય પ્રમાણે વર્તવાને દેશી રાજાઓ સંપૂર્ણ સ્વતંત્ર છે, એમ તેમના વલણને ચોથો ભંગ લાગુ પાડીએ, તો સ્પષ્ટ થાય છે.

(૪) દ્રવ્યની અપેક્ષાએ ઉદાહરણ લઇએ.

છેલ્લે, કાશ્મીરની બાબતમાં હિંદસરકારે ધારણ કરેલી નીતિ પરત્વે વિચાર કરીએ. હિંદ સરકારે પાકિસ્તાન સામે કાશ્મીરમાં મોટું લશ્કરી બળ ઉતાર્યું. આમ છતાં, તેણે કાશ્મીરનું રાજ્ય કોણ ચલાવે તે વાત કાશ્મીરીઓના હાથમાં જ સોંપી દીધી છે. પાકિસ્તાનની દષ્ટિએ કાશ્મીર વિષયક હિંદ સરકારનું વલણ (દ્રવ્ય) લડાયક છે, પણ કાશ્મીરના લોકોની દષ્ટિએ લડાયક નથી. આ બે વાત ભેગી કરીએ તો હિંદ સરકારના વલણમાં ભાવરૂપ (લડાયક) અને અભાવરૂપ (બીનલડાયક) ગુણધર્મો જોવામાં આવે છે. પરંતુ તેના પરથી તે વલણ અજ્ઞેય છે અથવા અસ્પષ્ટ છે એમ આપણે સમજતા નથી, પરંતુ હિંદ સરકારનું માનસ પ્રધાનપણે લોકતંત્રાત્મક (democratic) છે, એટલે કે બહારના લોકોની દખલગીરી પ્રજાના આત્મનિર્ણયને હેરાન ન કરે, તેની કાળજી કરવાનું અને બને તો આત્મનિર્ણયને મદદ કરનારું છે.

વાંચનારને કહેવાની ભાગ્યે જ જરૂર છે કે રાજકારણને

લગતાં દૃષ્ટાંતો જે અપાયાં છે તે સ્યાદ્વાદથી સંપૂર્ણ સત્ય રીતે સ્થાપિત થયેલાં છે એમ સમજવું નહિ. જગતના સાચા બનાવો હોય, કે કાલ્પનિક હોય, તેમાં સ્યાદ્વાદનો ઉપયોગ કેવી રીતે થઈ શકે, તે બતાવવા પૂરતો જ આ પ્રયત્ન છે.

(૩)

આ પ્રકરણના પહેલા ભાગમાં આપણે જોયું છે કે એક જ વસ્તુને ભાવરૂપ અને અભાવરૂપ–અલબત્ત જુદી જુદી અપેક્ષાએ–ગુણધર્મો હોઈ શકે છે અને વાસ્તવિક હકીકતમાં આવા ગુણધર્મો છે જ. પ્રકરણના બીજા ભાગમાં આપણે જોયું છે કે વસ્તુમાં એકી સાથે ભાવરૂપ અને અભાવરૂપ ગુણધર્મો હોવાના કારણે વસ્તુ અજ્ઞેય બનતી નથી. ઉલટું, તેથી વસ્તુનું એક નવું સ્વરૂપ જોવાનું અને જાણવાનું આપણને મળે છે. વસ્તુમાં ભાવરૂપ અને અભાવરૂપ ધર્મોનું સહભાવિપણું (compresence) તદ્દન સમજી શકાય તેવું છે, પરંતુ આનો અર્થ એમ થતો નથી કે વસ્તુમા રહેલા પરસ્પર વિરુદ્ધ ધર્મોને શબ્દદ્વારા વ્યક્ત કરવાનું વાણીને સાધન છે. ચોથો ભંગ જણાવે કે એક અપેક્ષાએ વસ્તુનું અસ્તિત્વ છે અને તેમાં ભાવરૂપ ગુણધર્મો છે તથા બીજી અપેક્ષાએ તેનું અસ્તિત્વ નથી અને તેમાં અભાવરૂપ ગુણધર્મો છે, અને તદુપરાંત એકી સાથે તે વસ્તુને આપણે અસ્તિરૂપ અને નાસ્તિરૂપ જાણી શકીએ છીએ. શબ્દમાં, વસ્તુનું એકાંગી દર્શન કરાવવાની જ શક્તિ છે. શબ્દ તો એમ કહી શકે કે અમુક વસ્તુ છે, અથવા નથી. અનેક શબ્દોવાળાં મિશ્ર વાકયોવાળી ભાષાથી વસ્તુના અસ્તિત્વ અથવા અભાવનો નિર્દેશ થાય છે. શબ્દથી વસ્તુનો એકાદ સાદો ગુણધર્મ બતાવી શકાય, પરંતુ પરસ્પર વિરુદ્ધ ગુણધર્મોને વ્યક્ત કરવાની

સગવડ શબ્દમાં નથી. માટે ચોથા ભંગનો આશય (જ્ઞાનપ્રક્રિયાથી) તુરત સમજી શકીએ છીએ, પણ સાદી સરલ ભાષામાં વ્યક્ત કરી શકાતો નથી. **બધા જ શબ્દો વિચારને વ્યક્ત કરવાનાં સાધનો છે, પણ બધા જ વિચારો શબ્દદ્વારા વ્યકત કરી શકાતા નથી.**

માટે ચોથા ભંગથી નિર્દિષ્ટ વસ્તુદર્શન અવક્તવ્ય છે. આ ભંગમાં પણ **સ્યાત્** અવ્યયનો પ્રયોગ થયેલો છે, તે ખ્યાલ બહાર જવું જોઈએ નહિ. આ અવ્યયનો પ્રયોગ એમ બતાવે છે કે કાળ, ક્ષેત્ર, દ્રવ્ય અને સ્વભાવની અપેક્ષાઓથી વસ્તુ એકી સાથે અસ્તિરૂપ અને નાસ્તિરૂપ પ્રતીત થાય છે અને તેથી અવક્તવ્ય બને છે. પણ આ કારણથી વસ્તુ **સર્વથા** અવક્તવ્ય બની જતી નથી. પહેલા, બીજા અને ત્રીજા ભંગમાં આપણે જોયું કે જ્યારે આપણે કાળ, ક્ષેત્ર, દ્રવ્ય અને સ્વભાવની અપેક્ષાઓ બદલી નાંખી, ત્યારે વસ્તુને વાણીદ્વારા વક્તવ્ય કરી શકાતી હતી.

આમ છતાં ચોથા ભંગ પ્રમાણે વસ્તુના દર્શનમાં એક વિશિષ્ટ તત્ત્વ જોવામાં આવે છે, જો કે આ વિશિષ્ટ તત્ત્વને શબ્દથી વ્યક્ત કરી શકાય તેમ નથી. અહિં આપણે એ સમજવાનું છે કે 'અવક્તવ્ય' શબ્દ એ વિશિષ્ટ તત્ત્વનો વાચક નથી, કારણ કે જો એમ હોત તો તે તત્ત્વને આપણે અવક્તવ્ય કહ્યું ન હોત. ચોથા ભંગમાં વપરાયેલ અવક્તવ્ય શબ્દ જરા પણ ભાવવાચક નથી. એ શબ્દ વાપરીને આપણે એકરાર કરીએ છીએ કે ચોથા ભંગમાં કરાયેલું વસ્તુનું વિધાન વાણીથી અવર્ણનીય છે. જો કે આપણે ચોથા ભંગના ચાર ઉદાહરણો ઉપર આપ્યા છે, પરંતુ તે ઉદાહરણોમાં

વસ્તુઓના ગુણધર્મો આપ્યા છે, તે એકી સાથે ભાવરૂપ અને અભાવરૂપ ગુણધર્મો વસ્તુને લગાડવાથી જે નવીન ખ્યાલ ઉત્પન્ન થાય તેનાં આબેહુબ પ્રતીકો નથી. ચોથા દષ્ટાંતમાં, દાખલા તરીકે, હિંદ સરકારનું વલણુ એકી સાથે લડાયક અને બીનલડાયક આપણે વર્ણવ્યું છે અને તેમાંથી ફલિત થતા હિંદસરકારના વલણુને લોકતંત્રાત્મક માનસ તરીકે વર્ણવ્યું છે, પણુ આ તો માત્ર વર્ણન જ થયું. ભાષામાં વ્યક્ત કરવા કોઇ-એક ચોક્કસ શબ્દ તેને માટે નથી. "લોકતંત્રાત્મક" શબ્દ હિંદ-સરકારના વલણુ માટે ચોક્કસરીતે વાચક નથી, કારણુ કે એકી સાથે લડાયક અને બીનલડાયક મનોવૃત્તિમાંથી તે ફલિત થાય છે. એકી સાથે પરસ્પર વિરુધ્ધ ગુણુધર્મોવાળી મનોવૃત્તિ (resulting nature)ને માટે યથાર્થ શબ્દ પણુ 'લોકતંત્રાત્મક' શબ્દ નથી, કારણુ કે વાસ્તવિક શબ્દવ્યવહારમાં તે અવકતવ્ય રહે છે. આ અવકતવ્યતાનું મૂળ શબ્દોમાં છે. કારણુ શબ્દો વસ્તુનું એકાંગી દર્શન કરાવે છે, સમગ્ર દર્શન કરાવી શકતા નથી.

કોઇપણુ વસ્તુ અવર્ણનીય છે. એવા મંતવ્યનો મીમાંસકો ખૂબ વિરોધ કરે છે. તેમના મત પ્રમાણે શબ્દબ્રહ્મ (Noumenal sound) એ અંતિમ સત્પદાર્થ છે અને બધી વસ્તુઓનું ઉપદાન કારણુ છે. તેથી જગતના સઘળા પદાર્થો અને તેના ગુણુ-ધર્મો, તેમના નામોદ્વારા વ્યક્ત થાય છે, કારણુ કે તે બધાનું મૂળ સ્વરૂપ શબ્દબ્રહ્મનું છે. શબ્દબ્રહ્મ એ બધાનો આધાર છે અને શબ્દબ્રહ્મ 'અનાદિનિધન' એટલે કે જેને આદિ તથા અંત નથી એવું છે. ચોથા ભંગના વિધાનને મીમાંસાનું આ મંતવ્ય લાગુ પાડીએ, તો આપણે કહી શકીએ કે પરસ્પર વિરુદ્ધ ધર્મો જ્યારે વસ્તુને લગાડવામાં આવે છે, ત્યારે તેને શબ્દમાં વ્યક્ત કરી શકાતી નથી, એમ નથી. કારણુ કે જો

વસ્તુનું આવું જ સ્વરૂપ હોય (કે જે જૈનમત પ્રમાણે છે જ) તો તેના આધારરૂપે કોઇ ને કોઇ શબ્દ હોય જ અને તેથી તે શબ્દદ્વારા વ્યક્ત થઇ શકે. અન્ય ભારતીય દર્શનોની પેઠે, જૈન દર્શન પણ મીમાંસકોનો શબ્દબ્રહ્મવાદ માન્ય રાખતું નથી. શબ્દ, માનવપ્રયત્નથી અને બીજાં સાધનોથી ઉત્પન્ન થાય છે. શબ્દો વિકૃતિવશ છે એટલે કે તેઓ મોટા સાદે અથવા ધીમા સાદે બોલી શકાય છે. અને શબ્દ નાશવંત છે, એ તો સહુ કોઈ જાણે છે. જો શબ્દ અને વસ્તુ એકરૂપ હોત તો 'અગ્નિ' શબ્દના ઉચ્ચારણમાત્રથી આપણી જીભ બળી ગઇ હોત. શબ્દમાથી વસ્તુની ઉત્પત્તિને જે મીમાંસકો માને છે તે શબ્દપ્રયોગની હકીકતથી જ જુઠ્ઠી ઠરે છે, કારણ કે શબ્દનો અર્થ તો સરત્નાળે રૂઢિ પ્રમાણે થાય છે. શબ્દ અને વસ્તુની વચ્ચે કોઈ આવશ્યક કે અનિવાર્ય સંબંધ ન હોવાથી દરેક વસ્તુને નામ હોવું જ જોઇએ, એવું કથન અતિશયોક્તિવાળું છે. કોઇપણ વસ્તુ અમુક અપેક્ષાઓથી નિયંત્રિત બની ગઈ હોય, તો અવક્તવ્ય બને છે, જેમકે ચોથા ભંગ પ્રમાણે. આ ભંગમાં વસ્તુને એકી સાથે અસ્તિરૂપ અને નાસ્તિરૂપ ગુણ-ધર્મો લગાડવામાં આવે છે. અને આવા સહભાવી ગુણધર્મો-વાળી વસ્તુને વ્યક્ત કરવાનું કામ શબ્દની શક્તિથી પર છે.

વિશ્વની દરેક વસ્તુ (જેમાં ચોથા ભંગથી નિર્દિષ્ટ વસ્તુ આવી જાય છે) શબ્દથી વાચ્ય છે, એવો મીમાંસાનો મત જૈનોને અસ્વીકાર્ય છે. તેવી જ રીતે મીમાંસામતથી બરાબર વિરુદ્ધ બૌદ્ધોનો મત પણ જૈનોને અસ્વીકાર્ય છે. બૌદ્ધમત એમ કહે છે કે વસ્તુના સ્વરૂપને વાણી પહોંચી શકતી નથી. બૌદ્ધ મતે દરેક વસ્તુ સ્વલક્ષણ છે અને તેનામાં વિશિષ્ટ અર્થ-ક્રિયાકારિત્વ છે. વસ્તુની સ્વલક્ષણતા પ્રત્યેકમાં ભિન્ન ભિન્ન છે.

પ્રત્યક્ષમાં આપણે આ સ્વલક્ષણતાને જોઇ શકીએ છીએ. વસ્તુનો આ સ્વલક્ષણ ધર્મ વિચારમાં દેખાતો નથી, કારણ વિચાર વસ્તુની કલ્પના અથવા સ્મૃતિના આધારે થયેલો હોય છે. વિચારમાં વસ્તુના સામાન્ય ધર્મો વ્યક્ત થાય છે. સામાન્યધર્મો ઘણી વસ્તુઓને સમાન હોવાથી સ્વલક્ષણ નથી એટલું જ નહિ પણ તેમાં અર્થક્રિયાકારિત્વ પણ નથી. જેમકે 'પાણી'-નો સામાન્ય વિચાર આવે તેથી તરસ છીપે નહિ. શબ્દોનું ઘડતર વિચાર પરથી થાય છે, અને વિચાર પ્રધાનપણે સામાન્ય ધર્મોવાળો હોવાથી, જે વસ્તુઓને આપણે શબ્દથી કે વિચારથી અભિવ્યક્ત કરવા ઇચ્છતા હોઇએ છીએ, તે વસ્તુઓ તો સ્વલક્ષણ છે અને અર્થક્રિયાકારિત્વવાળી છે, તેથી તે શબ્દથી પર છે.

હવે, આપણે જોયું છે કે પ્રત્યક્ષને વિચારથી તદ્દન વિખૂટું પાડવું, એ માનસશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ અશક્ય છે. દરેક પ્રત્યક્ષ, મનોવ્યાપારના સામાન્ય પ્રવાહો સાથે સંકળાયેલું હોય છે અને પ્રત્યેક 'વિશેષ' એ 'સામાન્ય'નો પ્રકારમાત્ર છે. કોઈ એક વસ્તુના વિશિષ્ટ પ્રત્યક્ષથી પણ વિચાર રંગાઈ જાય છે અને કોઈ એક વસ્તુનો વિચાર, મૂર્તરૂપે, એક વ્યક્તિગત અનેલો સામાન્ય (general idea)નો જ વિચાર છે. તદુપરાંત પ્રત્યક્ષની યથાર્થતા અથવા અયથાર્થતા વિચારથી જ નક્કી થાય છે. અને વધારામાં, પ્રત્યક્ષના સંવેદનો (percepts) પરથી જ વિચાર ઘડાય છે. આ રીતે આપણે જોઇ શકીએ છીએ કે પ્રત્યક્ષના સંયોગે અને વિચાર બહુ ગાઢ રીતે સંબંધિત છે અને વસ્તુના જ્ઞાન માટે એ બન્ને સરખી રીતે આવશ્યક અને અનિવાર્ય છે. આંતરસંવેદનો (concepts) કે જેના આધારે શબ્દોની રચના થાય છે, તે વસ્તુના પ્રત્યક્ષની સાથે અસંબંધિત નથી, એટલે કે તેની સાથે ખાસ કરીને

સંબંધિત છે, માટે શબ્દોને બાહ્ય પદાર્થો સાથે મુદ્દલ સંબંધ નથી, એમ કહેવું એ એક એકાંતિક મંતવ્ય છે. શબ્દનો અર્થ કે આશય રૂઢિ પર અવલંબે છે, એ હકીકત બતાવી આપે છે કે રૂઢિ પણ કેવળ અકસ્માત ઉભી થયેલી અથવા સ્વચ્છંદપણે વર્તતી હોય એવી નથી. પરંતુ કેટલાંક સાચાં અને સબળ કારણોથી રૂઢિ સ્થાપિત થયેલી છે, એમ સ્પષ્ટ પ્રતીત થાય છે. માટે વસ્તુનું શબ્દથી સ્વરૂપવર્ણન થઈ શકે છે. ફક્ત ચોથા ભંગમાં વસ્તુનું સ્વરૂપ જ એવું છે કે તેને શબ્દો વર્ણવી શકતા નથી, એટલે કે તે અવક્તવ્ય છે અથવા બીજી રીતે કહીએ તો શબ્દોનો સ્વભાવ (મર્યાદા અથવા અશક્તિ) જ અવક્તવ્યતાને માટે જવાબદાર છે.

પ્રકરણ ૬

પાંચમો ભંગ

સપ્તભંગ નયમાં પાંચમો ભંગ આ પ્રમાણે છે:

स्यादस्त्येव स्यादवक्तव्य एव घट. । (स्यात्–अस्ति एव स्यात्–अवक्तव्य–एव–घटः–)

એટલે કે એક દૃષ્ટિથી જોઇએ તો ઘડાનું અસ્તિત્વ છે જ અને તદુપરાંત એ અવક્તવ્ય છે. સ્પષ્ટ રીતે, ઘડા વિષે કરાયેલ આ પાંચમો વાક્યપ્રયોગ તે સ્યાદ્વાદના પ્રથમ અને ચોથા ભંગોને ભેગા કરવાથી ઉભો થાય છે. આપણા ઉદાહરણમાં જે કેરી છે, તેને માટે પણ આવી જ રીતે કહી શકાય. આ પાંચમો વાક્યપ્રયોગ, દેખીતી રીતે જાણે બહુ વાક્યોના મિશ્રણથી ઉત્પન્ન થયેલો (Complex) લાગે છે, પણ ખરી રીતે એમાં એક જ વિધાન છે. અર્થાત્ આ પાંચમા વાક્યપ્રયોગથી જેનું આપણને જ્ઞાન થાય છે, તે વસ્તુનું સ્વરૂપ સાદું, સરળ, જાણે કે એક તત્વનું બનેલું હોય, તેવું લાગે છે. પણ તેનું પૃથક્કરણ કરીએ તો તે અનેક તત્વોવાળું વિવિધતાભર્યું જણાશે. ઘડો અથવા આપણા ઉદાહરણવાળી

સંબંધિત છે, માટે શબ્દોને બાહ્ય પદાર્થો સાથે મુદ્દલ સંબંધ નથી, એમ કહેવું એ એક એકાંતિક મંતવ્ય છે. શબ્દનો અર્થ કે આશય રૂઢિ પર અવલંબે છે, એ હકીકત બતાવી આપે છે કે રૂઢિ પણ કેવળ અકસ્માત ઉભી થયેલી અથવા સ્વચ્છંદપણે વર્તતી હોય એવી નથી. પરંતુ કેટલાંક સાચાં અને સબળ કારણોથી રૂઢિ સ્થાપિત થયેલી છે, એમ સ્પષ્ટ પ્રતીત થાય છે. માટે વસ્તુનું શબ્દથી સ્વરૂપવર્ણન થઈ શકે છે. ફક્ત ચોથા ભંગમાં વસ્તુનું સ્વરૂપ જ એવું છે કે તેને શબ્દો વર્ણવી શકતા નથી, એટલે કે તે અવક્તવ્ય છે અથવા બીજી રીતે કહીએ તો શબ્દોનો સ્વભાવ (મર્યાદા અથવા અશક્તિ) જ અવકતવ્યતાને માટે જવાબદાર છે.



પ્રકરણ ૬

પાંચમો ભંગ

સપ્તભંગ નયમાં પાંચમો ભંગ આ પ્રમાણે છેઃ

स्यादस्त्येव स्यादवक्तव्य एव घट. । (स्यात्-अस्ति एव स्यात्-अवक्तव्य-एव-घटः-)

એટલે કે એક દૃષ્ટિથી જોઈએ તો ઘડાનું અસ્તિત્વ છે જ અને તદુપરાંત એ અવક્તવ્ય છે. સ્પષ્ટ રીતે, ઘડા વિષે કરાયેલ આ પાંચમો વાકયપ્રયોગ તે સ્યાદ્વાદના પ્રથમ અને ચોથા ભંગોને ભેગા કરવાથી ઉભો થાય છે. આપણા ઉદાહરણમાં જે કેરી છે, તેને માટે પણ આવી જ રીતે કહી શકાય. આ પાંચમો વાકયપ્રયોગ, દેખીતી રીતે જાણે બહુ વાકયોના મિશ્રણથી ઉત્પન્ન થયેલો (Complex) લાગે છે, પણ ખરી રીતે એમાં એક જ વિધાન છે. અર્થાત્ આ પાંચમા વાકયપ્રયોગથી જેનું આપણને જ્ઞાન થાય છે, તે વસ્તુનું સ્વરૂપ સાદું, સરળ, જાણે કે એક તત્વનું બનેલું હોય, તેવું લાગે છે. પણ તેનું પૃથક્કરણ કરીએ તો તે અનેક તત્વોવાળું વિવિધતાભર્યું જણાશે. ઘડો અથવા આપણા ઉદાહરણવાળી

કેરી, ગમે તે વસ્તુ લ્યો, તેને આ પાંચમા ભંગ વડે જોવાનો પ્રયત્ન કરીશું, તો તેનુ સ્વરૂપ સગળ છતાં નવીન જણાશે અને બીજા ભંગો અથવા વાક્યપ્રયોગોદ્વારા તેનાં જે જે ભિન્ન સ્વરૂપો વાસ્તવિક પ્રતીત થશે, તેના જેટલું જ વાસ્તવિક આ સ્વરૂપ છે. 'एव' શબ્દથી નિશ્ચયાત્મક જ્ઞાનનું સૂચન થાય છે અને 'स्यात्' શબ્દથી કાલ, પર્યાય વગેરે જ્ઞાનની નિર્ણાયક શરતોનુ સૂચન થાય છે. આ ભંગમાંહિના પ્રથમ ભાગમા વસ્તુનું ભાવરૂપ (Positive) જ્ઞાન થાય છે. અવક્તવ્ય શબ્દથી જ્યારે ભાવરૂપ અને અભાવરૂપ ગુણધર્મો એકી સાથે એક વસ્તુમા છે, એમ કહેવુ હોય અને તેમ કહેવાથી વસ્તુમાં એક પ્રકારનું વર્ણવી ન શકાય તેવું તત્વ દાખલ થાય છે, તો તે બતાવવા અવક્તવ્ય શબ્દ વાપરવો પડે છે. એક ભંગ તરીકે જોઇએ, તો પાચમો ભગ વસ્તુનું સમગ્ર જ્ઞાન આપે છે, પણ તેનુ પૃથક્કરણ કરીએ તો તેમા બે વિધાનો કરાયેલા માલૂમ પડશે.- (૧) વસ્તુ છે. (૨) વસ્તુ છે, અને વસ્તુ નથી. આ રીતે રજુઆત કરવામાં કોઇ હકીકતની પુનરુક્તિ થતી નથી. આમાં જે (૧) વાળું વાકય છે તેમાં વસ્તુના અસ્તિત્વની હકીકત છે અને (૨) વાળા વાકયનાં પ્રથમ ભાગમાં જો કે ફરીથી અસ્તિત્વની જ વાત આવે છે, પરંતુ તેની સાથોસાથ અભાવ પણ જોડાયેલો હોવાથી, બંને એકમેક સાથે એટલા બધા સેળભેળ થઇ જાય છે કે જુદા પાડવાં મુશ્કેલ બને છે. અને બન્નેનાં મિશ્રણથી એક નવો ગુણધર્મ ઉત્પન્ન થાય છે કે જેનો સ્વભાવ વાણીમા ઉતારી શકાય તેમ નથી,-માટે જ અવક્તવ્ય છે. હવે આ ઉપરથી જોઇ શકાશે કે પુનરૂક્તિનો દોષ આમાં નથી કારણ કે અવક્તવ્ય શબ્દથી અસ્તિત્વ અને અભાવ ભેગા મળી જઇને, જાણે કે કોઇ અવર્ણનીય ગુણધર્મ બની જાય છે.

આ પાંચમા ભંગમાં, આપણા મનમાંથી ઉપજાવી કાઢેલ ગુણધર્મોનું કેવળ આત્મલક્ષી પૃથક્કરણ અથવા એકીકરણ નથી, પરંતુ કોઇ એક સત્પદાર્થની વાસ્તવિક સ્થિતિ પરત્વેનો તેમાં નિર્દેશ છે. કોઇ એવો સવાલ પૂછી શકે છે કે આ ભંગમાં અસ્તિત્વ અને અભાવ એવા બે ગુણધર્મો બતાવ્યા અને તદુપરાંત અવક્તવ્યતા બતાવી તો આનાથી કાંઇ વધારે કહેવાનું રહે છે? ઘડાનું અસ્તિત્વ છે (ઘડો છે), આ ઉપરથી ઘડાને માટે અમુક વિચાર નક્કી થયો. ઘડો છે અને નથી, આના ઉપરથી ઘડાને માટે એક બીજો ખ્યાલ નક્કી થયો. હવે આ બે ખ્યાલો ઉપરાંત બન્નેને ભેગા કરવાથી ઘડાને માટે નવીન જ ખ્યાલ તેમાંથી આપણને મળે છે ખરો? હા, કારણકે બન્ને પ્રકારના ગુણધર્મોના સયોગથી ઘડાનું અસ્તિત્વ હોવા ઉપરાંત અવક્તવ્ય પણ છે, એવું નવુ જ્ઞાન થાય છે.

(૧) અગાઉના પ્રકરણમાં જે ઉદાહરણ આપ્યું છે, તે ફરીથી લઇએ. ક્ષેત્રની અપેક્ષાએ હિંદ સરકાર કોઈ સ્થળે યુદ્ધ કરે છે, જેમકે દક્ષિણ હૈદરાબાદમા, બીજાં સ્થળોએ, હિંદ સરકાર યુદ્ધ કરતી નથી. ચોથા ભગ પ્રમાણે હિદ સરકારનું વલણ (સ્વ–ભાવ) અવક્તવ્ય છે. જો કે તે અવક્તવ્ય છે, છતાં તે અહિંસક છે એમ દર્શાવવાનું અમે પસંદ કર્યું છે. ત્યારે એક વિધાન એમ થયું કે 'હિંદ સરકાર અહિંસક છે' અને પાચમા ભંગ પ્રમાણે, 'હિદ સરકાર હૈદરાબાદમાં યુદ્ધ કરે છે' એ બીજુ વિધાન થયુ. હવે આ બન્ને વિધાનોના સયોગથી જે આ પાંચમો ભંગ ઉત્પન્ન થાય છે, તે આમ છે "એક અહિસક રાજ્ય યુદ્ધ કરે છે'-અથવા 'એક યુદ્ધ કરતું રાજ્ય

અહિંસક છે' આ વિધાનમાં કંઇક નવીનતા છે જ, તેમાં "એક રાજ્ય યુદ્ધ કરે છે" અથવા "એક અહિંસક રાજ્ય" આ ઉભય કરતાં કાંઇક નવું તત્ત્વ વધારે ઉમેરાયું છે, તે સ્પષ્ટ છે. પાંચમા ભંગથી આ એક નવીન રીતે સમગ્ર ખ્યાલ ઉત્પન્ન થાય છે, કે હૈદરાબાદમાં યુદ્ધ ચલાવનાર હિંદ સરકારને વાસ્તવિક હાનિ પહોંચી છે, તેથી જ તે યુદ્ધમાં પ્રવૃત્ત થયું છે.

(૨) ગત પ્રકરણમાંના એક બીજા ઉદાહરણમા પાચમા ભગનો પ્રયોગ કરીએ, તો બે વાકયો ઉત્પન્ન થાય છે. (૧) ધર્મના નામે કરાયેલાં કેટલાક કૃત્યોને હિંદ સરકાર દાબી દે છે, (૨) આવા કૃત્યોને હિંદસરકાર દાબી દે છે અને નથી દાબી દેતી–હિંદ સરકારના વલણમાં અવક્તવ્યતા છે. આ બે વાકયોનો સંયોગ કરીએ તો પાંચમો ભંગ થાય છે અને તેથી હિંદ સરકારનો સ્વ–ભાવ નિર્દિષ્ટ થાય છે. આ સ્વભાવનો નિર્દેશ, ઉપરના (૧)વાળા વાકયમા નથી તેમ (૨)વાળા વાકયમાં નથી અને બન્નેને સાથે મૂકવાથી પણ દેખાતો નથી. હિંદ સરકારના વલણ(સ્વ–ભાવ)ની અવક્તતવ્યતાનો ખુલાસો એમ છે કે તે એક બીનમઝહબી રાજ્ય છે. આ વાત પાચમા ભગથી સ્પષ્ટ થાય છે કે ધર્મના નામે કરાયેલા કેટલાંક કૃત્યોને બીનમઝહબી રાજ્ય તરીકે હિંદ સરકાર દાબી દે છે. આ જાતનો ખ્યાલ 'એક બીનમઝહબી રાજ્ય' અથવા 'પોતાની પ્રજાનાં ધાર્મિક કૃત્યોને દાબી દેનાર રાજ્ય' આ બે હકીકત ઉપરથી અથવા આ બે હકીકતોને સાથે મૂકવાથી પણ નિર્દિષ્ટ થતો નથી, પાંચમા ભંગમાં એક નવીન નિર્દેશ છે, તે એ છે કે હિંદસરકાર પ્રજામાં પરસ્પર વિરોધ વગર પ્રજાના વર્ગોની પ્રગતિ સધાય એ જોવા પ્રમાણિકપણે બહુ જ આતુર છે.

(૩) ગત પ્રકરણના ત્રીજા ઉદાહરણમાં હિંદના દેશી રાજા

એાની જુદીજુદી પ્રવૃત્તિઓના જુદાજુદા સમય(કાળ) પરત્વે એક પ્રકારની અવક્તવ્યતા ઊભી થાય છે, એ આપણે જોયું છે. એક કાળે, દેશી રાજાઓ હિંદસંઘથી અલગ રહ્યા હતા, પરંતુ બીજા સમયે અલગ ન રહ્યા, ન રહી શક્યા. આ ઉપરથી તેમના વલણમાં અને કૃત્યોમાં એક જાતનો સ્વગત વિરોધ દેખાતો, તે અવક્તવ્ય હતો; જેથી તેનો ખુલાસો અમે એમ કર્યો હતો કે દેશી રાજાઓ સ્વાતંત્ર્યપ્રિય હતા. ચોથા વિધાનથી સ્થાપિત કરેલા આ વિધાનની સાથે પ્રથમ ભંગને જોડીયે તો આપણને પાંચમો ભંગ પ્રાપ્ત થાય છે. તે આ પ્રમાણેઃ-(૧) દેશી રાજાઓને સ્વતંત્રતા પ્રિય હતી, (૨) એક કાળે દેશી રાજાઓ હિંદસરકારથી અલગ રહ્યા હતા. આ બે હકીકતોનો સંયોગ કરીએ તો એક નવું જ વિધાન ઉત્પન્ન થાય છે, જે ઉપરની હકીકતો પૃથક્ લેવાથી [અથવા સાથે લેવાથી પણ ઉત્પન્ન થતું નથી. દેશી રાજાઓના સંબંધમાં પાંચમા ભંગનો પ્રયોગ, દેશી રાજાઓના સ્વભાવના એક નવીન જ તત્વને બતાવે છે. આ નવીન તત્વ એ છે કે દેશી રાજાઓની પરંપરાથી (Traditional isolation) ચાલી આવેલી અલગ રહેવાની નીતિ, પોતાના સ્વાતંત્ર્યનું સંપૂર્ણ રક્ષણ કરશે એવી જે તેમની માન્યતા છે, તે નીતિને વળગી રહેવાની વૃત્તિ એ તે નવીન તત્વ છે.

(૪) ગત પ્રકરણના ચોથા ઉદાહરણમાં આપણે જોયું છે કે કાશ્મીર પરત્વે હિંદ સરકારનું વલણ અમુક અંશે લડાયક અને અમુક અંશે બીન-લડાયક એટલે કે સમાધાનીવાળું છે. ચોથા ભંગમાં હિંદ સરકારનાં બે પરસ્પર વિરૂદ્ધ વલણોનો આપણે વિચાર કર્યો. આ ઉપરથી હિંદ સરકારના દૃષ્ટિકોણની અવક્તવ્યતા આપણે સ્થાપિત કરી. આ ઉપરથી અમે એવો

અર્થ કાઢયો કે હિંદ સરકાર, પ્રધાનપણે, એક લોકતંત્રાત્મક (Democratic state) રાજ્ય છે. હવે પાંચમા ભંગ પ્રમાણે આપણે આ પ્રમાણે કહી શકીએ. (૧) હિંદુસ્થાન અમુક અંશે લડાયક વૃત્તિ ધરાવે છે, (૨) હિંદુસ્થાન એક લોકતંત્રાત્મક રાજ્ય છે. હવે આ બે વિધાનોના સંયુક્ત અર્થમાંથી એક નવીન અર્થ ઉપજે છે, તે એ છે કે: હિંદ સરકાર સ્વયં-ગૃહીત ઉદાત્ત આદર્શોને વ્યવહારમાં ઉતારે છે અને તે પ્રમાણે તેની બધી પ્રવૃત્તિઓ અને કૃત્યો થાય છે. આ એક નવીન જ દષ્ટિ છે. ચોથા ભંગના પ્રથમ ભાગમાંથી તે ફલિત નથી થતી, તેમજ તે ભંગના બીજા ભાગમાંથી પણ તે ફલિત થતી નથી અને બન્ને ભાગનાં વાક્યોને માત્ર સાથે મૂકવાથી પણ તે ફલિત થતી નથી.



પ્રકરણ ૭૧

છઠ્ઠો ભગ

આ ભગ આ પ્રમાણે છે –

स्यान्नास्त्येव स्यादवक्तव्य एव घट ।
(स्यात्+न+अस्ति+एव स्यात्+अवक्तव्य-एव-घट ।)

અર્થાત્ અમુક અપેક્ષાએ ઘડાનુ અસ્તિત્વ નથી જ અને અમુક અપેક્ષાએ તે અવક્તવ્ય છે

ઉપર પ્રમાણે સપ્તભગમાહેના છઠ્ઠા ભગનો વાકય પ્રયોગ કરાય છે, તે પાચમા ભંગથી ઉલટુ છે આ ભંગમા પ્રથમ તો અભાવરૂપ ગુણધર્મનો વસ્તુમા નિર્દેશ કરાય છે અને પછી ભાવરૂપ અને અભાવરૂપ ધર્મોનો એકી સાથે વસ્તુમા નિર્દેશ કરવાથી એક પ્રકારની અવક્તવ્યતા ઊભી થાય છે. બીજો ભગ અને ચોથો ભગ ભેગા કરવાથી છઠ્ઠો ભગ બને છે આ ભગથી વસ્તુનું એક નવીન દર્શન આપણને જોવા મળે છે હવે આપણે અગાઉનુ કેરીનું દષ્ટાત લઈએ આબાનું વૃક્ષ અમુક સયોગોમા ફળને ઉપજાવતુ નથી અને ફલોત્પાદ કરવની બાબતમા અમુક અશે આબાની અવક્તવ્યતા છે, એમ

જો તમે કહો તો ખરેખર તમારું કથન કોઈ નવીન સત્ય બતાવે છે કે જે નવીન સત્ય, બીજા ભંગમાંથી જણાતું નહોતું તેમજ ચોથા ભંગમાંથી પણ દેખાતું નથી. एव શબ્દના પ્રયોગથી, આ કથનમા કશી પણ શંકા નથી એમ બતાવાય છે. જો કે છઠ્ઠા ભંગથી નિર્દિષ્ટ હકીકત જરા નવીન દેખાય છે ખરી. બીજા બધા ભંગોમાં જેમ આપણને વસ્તુના ગુણધર્મોનો અમુક અપેક્ષાએ બોધ થાય છે, તે પ્રમાણે અહિં પણ એમ જ છે. તેમ છતાં, તે બાતના બોધની વાસ્તવિકતા છે જ. જેમ બીજા ભંગોમાં स्यात् આપણે વાકયને લગાડીએ છીએ તેમ અહિં પણ આપણે લગાડીએ છીએ. આ स्यात्થી કાળ, ક્ષેત્ર, દ્રવ્ય અને સ્વભાવની અપેક્ષાઓ દર્શાવાય છે, જે અપેક્ષાઓને ધ્યાનમાં રાખીને છઠ્ઠો ભંગ કરાય છે.

ગત પ્રકરણમાં પાંચમા ભંગ પરત્વે જે કાંઇ આપણે કહ્યું છે, તે બરાબર છઠ્ઠા ભંગને પણ લાગુ પાડી શકાય તેમ છે. છઠ્ઠા ભંગના પૂર્વાર્દ્ધમાં અભાવરૂપ ગુણધર્મનો નિર્દેશ અને ઉત્તરાર્દ્ધમાં ભાવ અને અભાવ જો કે બન્ને સાથે છે છતાં આ ભંગમાં પુનરુક્તિ દોષ નથી, કારણ કે ઉત્તરાર્દ્ધમાં ભાવ અને અભાવ મિશ્ર બની જઇને એક નવીન જ ગુણધર્મને ઉપજાવે છે.

જેમ બીજા ભંગોનાં વિધાનો એ કેવળ આપણા મનની માન્યતા (subjective judgment) નથી, તે પ્રમાણે આ ભંગનું પણ સમજવું. છઠ્ઠા ભંગમાં વાસ્તવિક સત્ય (objective category) રહેલું છે. તેમાં કોઈ એક વસ્તુ અને તેનાં કોઈ એક સત્ય ગુણધર્મ વચ્ચે રહેલા 'સંબંધનો નિર્દેશ છે. જૈન' તત્ત્વવિચારકોનું એવું માનવું છે કે બાહ્ય પદાર્થોના' આ

વાસ્તવિક સંબંધનું પ્રતિબિંબ આપણા ચિત્તમાં પડે છે. હવે આપણા ચિત્તને આ પ્રતિબિંબ કાંઈક નવીન જ જણાય છે અને આપણે એવા અનુમાન પર આવીએ છીએ કે બાહ્ય જગત્‌માંના પદાર્થોના સંબંધોમાં પણ આ નવીનતા હતી, તેને લઈને જ આપણને એ પ્રમાણે બોધ થયો હતો. એટલા માટે પાંચમા પ્રકરણનાં ઉદાહરણોની ચર્ચા કરીને જ આ પ્રકરણને આપણે સમાપ્ત કરીશું.

(૧) પહેલુ ઉદાહરણ લઈએ. આમા આપણે જોયું કે, અમુક ક્ષેત્ર (સ્થળ) જેમકે હૈદરાબાદ, ત્યાં હિંદ સરકારે લડાઈ કરી પણ બીજાં ક્ષેત્ર અથવા, સ્થળ, કે જેના પર પાકિસ્તાને આક્રમણ કર્યું હતું, તેવાં સ્થળોએ હિંદસરકારે લડાઈ કરી નહિ પણ આક્રમણકારક રાજ્યની સાથે સમાધાનીના પ્રયત્નો કરવાનું પસંદ કર્યું. આ ઉપરથી હિંદ સરકારનું વલણ (ચોથા ભંગ પ્રમાણે) અવક્તવ્ય છે, એમ જણાઈ આવે છે. જ્યારે બે પરસ્પર વિરુદ્ધ કાર્યોના માગો માણસને ઉપસ્થિત થાય છે, ત્યારે તેની મનોવૃત્તિ અવર્ણનીય જેવી થઈ જાય છે. તેવી જ રીતે પાકિસ્તાન તરફનુ હિંદ સરકારનું વલણ અવક્તવ્ય બની ગયું છતા આપણે તો તે વલણને 'અહિંસક' શબ્દથી ઓળખીશું. ઉપર જણાવેલ હિંદ સરકારનાં પાકિસ્તાન અને હૈદરાબાદ તરફ બે જુદાં જુદાં વલણ છે, તેનાથી જુદું જ આ નવીન વલણ કહેવાય અને તેને આપણે અહિંસક ગણ્યું છે, આ વલણ એક નવીન જ દૃષ્ટિકોણ છે. એટલા માટે, છઠ્ઠા ભગ પ્રમાણે જ્યારે આપણે કહીએ છીએ કે કેટલાંક સ્થળોએ હિંદ,સરકાર યુદ્ધવિમુખ છે અને અમુક અંશે 'અહિંસક છે, ત્યારે હિંદ સરકારના વલણ(સ્વ-ભાવ)માં એક નવું તત્ત્વ ઉમેરાય છે. હિંદ-સરકારે જે 'આશ્ચર્યકારક ધીરજ',દાખવી છે, તે ખરેખર તેના

સ્વ-ભાવનું એક પ્રધાન લક્ષણ છે; છઠ્ઠા ભંગના જુદા જુદા ભાગવાળા વાક્યમાંથી આ નવીન ગુણધર્મ ફલિત થતો નથી; એ સ્પષ્ટ છે.

(૨), ગતપ્રકરણના બીજા દૃષ્ટાંતમાં, હિંદ-સરકારનું પ્રજાની ધાર્મિક બાબતોમાં દખલગીરી કરવાનું વલણ અને તેની સાથોસાથ તટસ્થવૃત્તિ, આ બન્નેનો નિર્દેશ કર્યો હતો. આ બન્ને વૃત્તિઓના સાહચર્યને પરિણામે એક નવીન ગુણધર્મ ઉત્પન્ન થાય છે, જેને આપણે અવક્તવ્ય ગણીશું. હવે અવક્તવ્યતાના વિધાન (judgment)માં, ધાર્મિક બાબતોમાં હિંદસરકારના તટસ્થ (non-interfering) વલણવાળું વિધાન ઉમેરીએ તો છઠ્ઠો ભંગ ઉત્પન્ન થાય છે કે જેથી હિંદીરાજ્યની એક નવી જ બાજુનું દર્શન આપણને થાય છે. બીજા ભંગના વાક્યપ્રયોગ અને ચોથા ભંગના વાક્યપ્રયોગની પુનરુક્તિ છઠ્ઠા ભંગમાં થતી નથી, કારણ કે તે તે ભંગોમાં નિર્દિષ્ટ થયેલી હકીકતો ઉપરાંત છઠ્ઠા ભંગમાં, હિંદ-સરકાર પરત્વે એક નવીન જ ગુણધર્મનું દર્શન થાય છે. આ નવીન ગુણધર્મ તે હિંદસરકારની ઉદારચિત્તતા. ઉદારચિત્તતાનો ગુણધર્મ બીજા કે ચોથા ભંગમાંથી ફલિત થતો નહોતો.

(૩) પાંચમા પ્રકરણના ત્રીજા ઉદાહરણ પરત્વે, હિંદના દેશી રાજાઓનું વલણ અવક્તવ્ય છે, એમ આપણે સ્થાપિત કર્યું હતું. હિંદ ઉપર બ્રીટીશ સર્વોપરિપણાના કાળમાં દેશી-રાજાઓ હિંદીસંઘથી અલગ રહ્યા હતાં, પરંતુ હિંદની આઝાદી પછીના કાળમાં દેશી રાજાઓનાં રાજ્યો અલગ રહ્યાં નહિ. ચોથા ભંગ પ્રમાણે, દેશી રાજાઓના વલણની અવક્તવ્યતામાં સ્વાતંત્ર્ય-પ્રિયતાનો ગુણધર્મ સમાયેલો છે, એમ અમે વર્ણન

કર્યું છે. માટે, છઠ્ઠા ભંગ પ્રમાણે, (૧) હિંદ જ્યારે આઝાદ થયું, ત્યારે દેશી રાજાઓ અલગ ન રહ્યા અને (૨) દેશી રાજાઓ સ્વાતંત્ર્ય-પ્રિય હતા, આ પ્રમાણે બે વિધાનો કરીએ છીએ, ત્યારે પુનરુક્તિદોષ આવતો નથી પરંતુ દેશી રાજાઓના સ્વભાવનું એક નવું તત્ત્વ આપણે જોઈએ છીએ. આ નવીન તત્ત્વ એ છે કે-સમયાનુકૂળ વર્તન કરવું, એ દેશી રાજાઓ માટે હિતાવહ હતું. આ વાત અગાઉના ભંગોથી ફલિત થતી નથી, પરંતુ છઠ્ઠા ભંગ પરથી જ ફલિત થાય છે.

(૪) ચોથા ઉદાહરણ પરત્વે પણ આપણને નવું જ જાણવાનું મળે છે. કાશ્મીરના સંબંધમાં હિંદસરકારનું વલણ બીનલડાયક છે, પરંતુ કાશ્મીર ઉપર ચઢી આવનાર આક્રમણકારી પાકીસ્તાન પરત્વે હિંદ સરકારનું વલણ લડાયક કહી શકાય. આ બે હકીકતો હિંદ સરકારના વલણને અવક્તવ્ય બનાવે છે, લડાયક પણ ખરૂં અને બીનલડાયક પણ ખરૂં. અને તેથી જ આ અવક્તવ્યતાને અમે જુદું નામ આપ્યું છે 'લોકતંત્રાત્મક વલણ.' છઠ્ઠા ભંગમાં બે વિધાનો છે (૧) અમુક અંશે સ્વભાવથી હિંદી સંઘ લડાયક વૃત્તિવાળું નથી. અને (૨) અમુક અંશે તેનું વલણ લોકતંત્રાત્મક છે. આ બે વિધાનોનો સમન્વય કરીએ, તો હિંદ સંઘમાં એક નવીન ગુણધર્મ આપણે આપણે જોઈશું કે જે નવીન ગુણધર્મને ' વિશાળ હૃદયની સહાનુભૂતિ ' એવું નામ આપણે આપીશું. આ વાતનો નિર્દેશ બીજા ભંગમાં નહોતો તેમજ ચોથા ભંગમાં પણ નહોતો અથવા બન્ને ચોથા અને બીજા ભંગને પડખોપડખ મૂકવાથી પણ જણાતો નહોતો.

ઉપર જે રાજકારણનાં દૃષ્ટાંતો આપ્યાં છે, તેમાં હેતુ

એવો છે કે સ્યાદ્વાદની પદ્ધતિ કેવી રીતે લાગુ પાડી શકાય. પરંતુ દૃષ્ટાંતોના ફલિતાર્થો સાચા જ છે, એવો દાવો આ સ્થલે કરવામા આવ્યો નથી, એ યાદ રાખવુ જરૂરનુ છે. સ્યાદ્વાદ ની પદ્ધતિ એ દૃષ્ટાંતોમા વાપરી છે એ ખરૂ, પરતુ તેનો ઉપયોગ દૃષ્ટાંતોના બાહ્ય સ્વરૂપ પૂરતા જ કરવામા આવેલ છે. વાસ્તવિકરીતે જોતા તેમા પદ્ધતિનુ દિશાસૂચન માત્ર કરાયેલ છે, સિદ્ધાતનુ સ્થાપન કરેલુ નથી.



પ્રકરણ ૮

સાતમો ભંગ

સપ્તભંગીનો સાતમો ભંગ આ પ્રમાણે છે

स्यादस्त्येव स्यान्नास्त्येव स्यादवक्तव्य एव घटः (स्यात्-अस्ति-एव-स्यात्-न-अस्ति-एव-स्यात्-अवक्तव्य-एव घटः ।)

અર્થાત્ અમુક અપેક્ષાએ ઘડો છે, અમુક અપેક્ષાએ ઘડો નથી અને અમુક અપેક્ષાએ ઘડો અવક્તવ્ય છે.

દેખીતી રીતે, બીજા છ ભંગોના કરતા સાતમા ભંગથી વસ્તુબોધ જો કે વધારે સારી રીતે થાય છે, છતાં તેનાથી સંપૂર્ણ વસ્તુબોધ થાય છે એમ કહી શકાય નહિ. વસ્તુના ગુણધર્મ કે જે બીજા ભંગોથી નિર્દિષ્ટ થવા અશક્ય હતા, તે સાતમા ભંગથી, બીજા ભંગોમા બને છે તેમ, નિર્દિષ્ટ થાય છે એટલું જ. પહેલો ભંગ, બીજો ભંગ અને ચોથો ભંગ ભેગા કરવાથી સાતમો ભંગ થાય છે. બીજી રીતે કહીએ તો ત્રીજા અને ચોથા ભંગોને ભેગા કરવાથી સાતમો ભંગ થાય છે. જુદા જુદા ભંગોનું મિશ્રણ હોવા છતાં સાતમો ભંગ વસ્તુનો એક નવીન અને એકપરિણામી (unitary) ખ્યાલ આપે છે અને તેથી

વસ્તુબોધ પણ એ જ પ્રમાણે નવીન અને એકપરિણામી (unitary) થાય છે. ફરી વાર આંબાનું દૃષ્ટાંત લઈએ. સાતમા ભંગ પ્રમાણે, આંબો એક અપેક્ષાએ ફલોત્પાદક છે, બીજી અપેક્ષાએ તે ફલોત્પાદક નથી અને ત્રીજી અપેક્ષાએ એ અવક્તવ્ય છે. આ ખ્યાલ, માત્ર ફલોત્પાદક આંબાના ખ્યાલથી જુદો ખ્યાલ છે, માત્ર અફલોત્પાદક આબાના ખ્યાલથી જુદો ખ્યાલ છે અને માત્ર અવક્તવ્ય આંબાના ખ્યાલથી જુદો ખ્યાલ છે. જેવી રીતે આંબાના જુદા જુદા ખ્યાલ પરત્વે આપણે કહ્યું તે જ પ્રમાણે વાસ્તવિક આંબો પણ એ જ રીતે જુદા જુદા ભંગોમાં જુદો જુદો દેખાશે. જેમ બીજા ભંગોમા આપણે જોયું છે તેમ સાતમા ભંગમાં પણ एव અન્વય બોધની નિશ્ચયતા બતાવે છે અને સંશયને સ્થાન નથી, એમ સૂચવે છે. સાતમા ભંગમાં આંબાનો વિચાર અને વાસ્તવિક આંબો આ બન્નેનાં પૃથક્કરણો, ભંગોવડે, ગમે તેટલાં કરીએ પણ તે બન્ને એકસ્વરૂપે (synthetic) રહે છે, એમ પણ एव દ્વારા સૂચિત થાય છે. અને છેલ્લે, स्यात् શબ્દ એમ સૂચવે છે કે, બીજા ભંગોની પેઠે, સાતમા ભંગમાં કાળ, દ્રવ્ય, ક્ષેત્ર અને સ્વભાવની અપેક્ષાઓએ જ તે ભંગમાં નિર્દિષ્ટ થયેલ વસ્તુના ગુણધર્મ સમજવા જોઈએ. હવે સાતમા ભંગને વ્યવહારમાં કેવી રીતે લાગુ પાડી શકાય, તે આપણે જોવાનું રહે છે. અને આ માટે અગાઉના ચોથા પ્રકરણમાં જે દૃષ્ટાંતો અમે આપી ગયા છીએ, તેને સાતમા ભંગ પ્રમાણે ફરીથી કેમ ઘટાવી શકાય, તે હવે આપણે જોઈએ!

(૧) ત્યાં જે પહેલું ઉદાહરણ આપણે આપ્યું હતું, તે માર્શલ ટીટોનું હતું. પ્રથમ આપણે જોયું હતું કે માર્શલ ટીટો, તેની અમુક પ્રવૃત્તિઓમાં (ભાવ)એક ઉદ્દામ સામ્યવાદી

હતો, પરંતુ તેની બીજી પ્રવૃત્તિઓમાં તે ઉદ્દામ સામ્યવાદી દેખાતો નહોતો. હવે અમેરિકાના લોકોએ, ટીટોનાં આ બે ભિન્ન પ્રકારનાં વલણોને બે ભિન્ન દષ્ટિએ જોયાં, જેના પરિણામે અમેરિકાના લોકોની દષ્ટિમાં ટીટો એક નવીન ગુણધર્મવાળો માણસ દેખાયો. અમેરિકાના લોકોએ જોયું કે, તેની સાથે વ્યવહાર કરી શકાય એવો સમજુ માણસ ટીટો છે. ત્રીજા ભંગ પ્રમાણે, ટીટોનો સ્વભાવ આ પ્રમાણે આપણે જોયો. હવે ટીટોનાં ઉપર જણાવેલાં બે જુદાં જુદાં વલણોને પૃથક્ રીતે જોવા કરતાં એકી સાથે જોઈએ, તો ચોથા ભંગ પ્રમાણે તેનો સ્વભાવ અવક્તવ્ય બને છે. માર્શલ ટીટોનાં આ અવક્તવ્ય સ્વભાવને શબ્દોમાં મૂકીએ તો આપણે એમ કહેવું જોઇએ કે 'રાજકારણીય (political) મંતવ્યોના અંતિમ છેડાઓ સુધી ન જનાર વૃત્તિવાળો ટીટો છે. 'માર્શલ ટીટો એક સમજુ માણસ છે' (ત્રીજા ભગ પ્રમાણે) અને 'રાજકારણીય મંતવ્યોમાં તે ઉદ્દામ નથી' (ચોથા ભંગ પ્રમાણે) આ બે વાકયોને ભેગા કરીએ તો, સાતમા ભંગ પ્રમાણે માર્શલ ટીટોના સ્વભાવના એક વિશિષ્ટ તત્ત્વનું દર્શન આપણને થાય છે. આ વિશિષ્ટ તત્ત્વ એ છે કે, માર્શલ ટીટો નૈતિક હિમ્મતવાળો બહાદુર પુરુષ છે. આ ખ્યાલ માત્ર ત્રીજા ભંગથી કે માત્ર ચોથા ભંગથી કે માત્ર ત્રીજા અને ચોથા ભંગને એક બીજાની સાથે મૂકવાથી આપણને પ્રતીત થયો નહોતો.

(૨) બીજું દૃષ્ટાંત પાકિસ્તાનનું હતું. મુખ્ય મુદ્દાની બાબતમાં (દ્રવ્યની અપેક્ષાએ) પાકિસ્તાન મઝહબી રાજ્ય (theocratic state) છે, છતાં કોઈકવાર એ મઝહબી રાજ્ય તરીકે વર્તે છે અને કોઇક વાર એ રીતે વર્તતું નથી. ત્રીજા ભંગમાં આ બન્ને પાકીસ્તાનનાં વલણો પૃથક્ પૃથક્ તપાસાયાં

છે અને તે ઉપરથી પાકિસ્તાન એક 'તકસાધુ' (તકનો લાભ લેવાની વૃત્તિવાળું) છે, એમ જણાયું.

ચોથા ભંગ પ્રમાણે, પાકીસ્તાનના મઝહબી વલણ અને બીનમઝહબી વલણને એકી સાથે ધ્યાનમાં રાખીએ તો અમુક અંશે પાકિસ્તાનની મનોવૃત્તિ અવક્તવ્ય બની જાય છે, એટલે કે આપણને ઘડીભર એમ લાગે કે જેના પર વિશ્વાસ ન રાખી શકાય તેવું પાકિસ્તાન રાજ્ય છે. સાતમો ભંગ આ બે દૃષ્ટિબિંદુઓને ભેગા કરે છે. 'પાકીસ્તાન તકસાધુ રાજ્ય છે' અને 'પાકીસ્તાન અવિશ્વસનીય છે' અને તેથીજ 'મૂળમાં પાકિસ્તાન નબળું છે'—આવો નવીન ખ્યાલ ઉત્પન્ન થાય છે. આ નવીન ખ્યાલ, પહેલા, બીજા, ત્રીજા કે ચોથા ભંગમાંથી પૃથક રીતે કે એકમાત્રમાં લેવાથી પણ ઉત્પન્ન થયો નહોતો.

(૩) કેટલાક યુરોપીયન દેશો(ક્ષેત્ર)ની અપેક્ષાએ, યુરોપ સામ્યવાદી છે અને કેટલાક બીજા યુરોપીયન દેશોની અપેક્ષાએ, યુરોપ સામ્યવાદી નથી. યુરોપની આ બે હકીકત ત્રીજા ભંગમાં પૃથક્ પૃથક્ તપાસાઇ છે અને તે ઉપરથી 'યુરોપના રાજકારણીય આદર્શો સંક્રાન્તિ કાળની દશામાં છે' એવો નવીન ખ્યાલ ઉત્પન્ન થયો. હવે યુરોપ પરત્વે, તેનાં સામ્યવાદી અને બીનસામ્યવાદી તત્ત્વોને એકીસાથે જોઇએ તો, ચોથા ભંગ પ્રમાણે, અમુક અંશે યુરોપનું માનસ (વલણ) અવકતવ્ય બને છે, તે પરથી આપણે માનીએ કે યુરોપને પોતાની વસતિનું હિત હૃદયે વસેલું છે. 'યુરોપનું રાજકારણ સંક્રાંતિકાળમાં છે' અને 'યુરોપ પોતાની વસતિનું હિત હૃદયે ધરે છે' આ બે વિધાનોનું મિશ્રણ કરવાથી સાતમો ભંગ

થાય છે. અને તે પરથી યુરોપના માનસમાં 'બળવાન આશાવાદ' છે, એમ આપણને પ્રતીત થાય છે. આ પ્રતીતિ કોઈપણ બીજા ભંગોથી થતી નહોતી.

(૪) ચોથા પ્રકરણના છેલ્લા ઉદાહરણમા રાષ્ટ્રવાદી ચીનની ચાલુ હાલત વિશે આપણે વિચારણા કરી હતી. કોઈક વાર (કાળની અપેક્ષાએ) રાષ્ટ્રવાદી ચીન વિજયી બનતું, તો કોઈક વાર હારી જતું. આ બન્ને હકીકત વારાફરતી લઈએ તો ત્રીજા ભંગ પ્રમાણે, 'રાષ્ટ્રવાદી ચીનમા આત્મવિશ્વાસની ખામી હતી' એમ જણાઈ આવે છે. જીત અને હાર એકીસાથે લેવાથી ચોથા ભંગ પ્રમાણે, રાષ્ટ્રવાદી ચીનનુ માનસ અમુક અશે અવક્તવ્ય જણાય છે. તેનો અર્થ આપણે એમ ઘટાવીએ કે લોકક્રાંતિની સામે થવા તે તદ્દન અશક્ત હતુ. સાતમા ભંગ પ્રમાણે આ બે હકીકતો ભેગી કરીએ તો ચાગના ચીન વિશે એક નવીન જ ખ્યાલ ઉત્પન્ન થાય છે. તે એ છે કે ચીની પ્રજાના ટેકા વગરનું ચાગનું રાજ્ય છે.

અહિ પણ એ યાદ રાખવુ જોઈએ કે કોઈપણ પ્રકારની દલીલ કરવી હોય તો તેમા સપ્તભંગ નય કેવી રીતે વાપરી શકાય એનું સૂચન માત્ર અહિં કર્યું છે. સપ્તભગ પધ્ધતિના પ્રયોગથી અમે બાંધેલા અનુમાનો સાચા જ છે, એમ કહેવાનો આશય નથી. આ અનુમાનોમા કોઈ દોષ અથવા ખામી રહી પણ ગયાં હોય. રાજકારણમાંહેના બે અથવા વિવિધ પક્ષો પૈકી કોઈપણ પક્ષ આવી રીતે દલીલ કરી શકે છે.



પ્રકરણ ૯

વિરોધી સૂચનોની સમીક્ષા

અગાઉના પ્રકરણોમા સાતે ભંગોનું અમે વિસ્તારથી વર્ણન કર્યું છે. અને જૈન તત્ત્વજ્ઞોનું માનવું એમ છે કે વસ્તુનું ખરૂં સ્વરૂપ જાણવાને સારૂ અને બધા દૃષ્ટિબિંદુઓથી તેને સમજવાને માટે, સાતે ભંગોનો ઉપયોગ કરવો જોઈએ. અગાઉ અમે બતાવી ગયા છીએ કે સાત ભંગ જ હોઇ શકે, એક પણ વધારે નહિ અને એક પણ ઓછો નહિ. આમ થવાનું કારણ વાદિદેવસૂરિ કહે છે તેમ, 'પ્રત્યેક વસ્તુના ગુણધર્મ અથવા તો પર્યાયની બાબતમા વસ્તુનો સાત પ્રકારે સંબંધ જોડી શકાય છે. અને વસ્તુપરત્વે સાત પ્રકારની જિજ્ઞાસાઓ ઉત્પન્ન થાય છે, માટે સાત પ્રકારના સંબંધો છે. અને સાત પ્રકારની જિજ્ઞાસાઓ એટલા માટે ઉભી થાય છે કે વસ્તુ પરત્વે સાત જાતની શંકાઓ થવાનો સંભવ છે. સંશયો સાત પ્રકારે ઉદ્ભવે છે કારણ કે જે જે અપેક્ષાઓથી અને દૃષ્ટિકોણોથી આપણે વસ્તુદર્શન કરવા ઇચ્છતા હોઈએ તે સાત છે' ટૂંકામા સપ્તભંગી વાદની પાછળ વસ્તુદર્શનના સાત દૃષ્ટિકોણો છે.

કોઇ એમ કહે કે જૈનોના મત પ્રમાણે તો વસ્તુ અનંતધર્માત્મક છે. જો તેમ હોય, તો સાત ભંગો જ કેમ? સાત

ભંગને બદલે શા માટે અનંત ભંગ નહિ? હવે જૈનોનો ખુલાસો એવો છે કે સપ્તભંગીવાદનો અર્થ એવો નથી થતો, કે કોઇપણ વસ્તુને માત્ર સાત જ ગુણધર્મો છે અથવા માત્ર સાત જ પર્યાયો છે; તેથી ઉલટું જૈનદર્શન એમ કહે છે કે વસ્તુને અનંત ધર્મો છે અને અનંત પર્યાયો છે પરંતુ આ, અનંત ગુણધર્મો અથવા પર્યાયો પૈકી એકનો સંબંધ વસ્તુની સાથે નક્કી કરવો હોય તો સપ્તભંગીનો પ્રયોગ કરવો જ પડે. સાતથી ઓછા નહિ તેમ તેથી વધારે પણ નહિ, માટે વસ્તુની જ્ઞાનપ્રક્રિયા (epistemological theory) પરત્વે, અનંત ભંગનો પ્રશ્ન ઉઠતો જ નથી.

કોઈને સાત ભંગોમાં એક વધારે ભંગ ઉમેરવાનું મન થઈ જાય અને તે આ રીતે. આપણે ઉપર જોયું છે કે ચોથા ભંગમાં વસ્તુની અવક્તવ્યતાનું વિધાન આપણે કર્યું છે, તો એક એવો ભંગ યોજીએ કે જેમાં વકતવ્યતા આવે, એમ ન બને? પણ આ જાતના વિચારમાં ત્રણ અસંગતિઓ રહેલી છે. (૧) પ્રથમ તો ચોથા ભંગ પ્રમાણે આપણે વસ્તુને અવક્તવ્ય કહી છે, તે તેનો વાસ્તવિક ગુણધર્મ (real attribute) નથી. અવકતવ્યતા, અમે સ્પષ્ટ કર્યું છે તેમ, વસ્તુના સ્વભાવનું મૌલિક તત્ત્વ નથી. એ તો આપણી ભાષામાં તે પ્રકારે વર્ણન કરવાની અશક્તિનો એકરાર છે. વસ્તુને આપણે અવક્તવ્ય કહીએ છીએ ત્યારે તેનું ભાવરૂપ ચોક્કસ સ્વરૂપ નિર્દિષ્ટ કરતા નથી પરંતુ એક પ્રકારે તેનો અભાવાત્મક નિર્દેશ કરીએ છીએ. હવે જો અવક્તવ્યતા એ ભાવરૂપ ગુણધર્મ ન હોય, તો 'વક્તવ્યતા'નું નવું તત્ત્વ ઉમેરવાથી કશો અર્થ સરતો નથી. (૨) સપ્ત ભંગમાં વક્તવ્ય-

તાનો એવો નવો ભંગ ઉભો કરવાની જરૂર નથી, કારણ કે પહેલા ત્રણ ભંગોમાં તે આવી જ જાય છે. પ્રથમ ભંગમાં અસ્તિરૂપ વક્તવ્યતા છે, બીજા ભંગમાં નાસ્તિરૂપ વક્તવ્યતા છે અને ત્રીજા ભંગમાં ક્રમશઃ અસ્તિરૂપ વક્તવ્યતા અને નાસ્તિરૂપ વક્તવ્યતા છે. તેમ છતાં જો કોઇને એવો આગ્રહ હોય કે અવક્તવ્યતાનો વસ્તુના ભાવરૂપ તત્ત્વ તરીકે સ્વીકાર કરવો, તો ભલે તે તેમ કરે. પરંતુ વક્તવ્યતાનો એક જુદા જ ભંગ તરીકે સ્વીકાર કરવો ગેરવ્યાજબી છે. સપ્તભંગીમાં વસ્તુના વાસ્તવિક ગુણધર્મો અથવા પર્યાયો વસ્તુની સાથે કેવી રીતે સંબંધિત છે, તે બતાવાય છે. તેથી વક્તવ્યતા એ ખાસ વિશિષ્ટ ગુણધર્મવાળો સંબંધ નથી.

હવે કોઈ એમ કહી શકે છે કે પહેલા, બીજા અને ત્રીજા ભંગોને ચોથા ભંગની સાથે ભેળા કરવાથી, પાંચમો, છઠ્ઠો અને સાતમો ભંગ થાય છે, તો તેવી જ રીતે ત્રીજા ભંગની સાથે પ્રથમ ત્રણ ભંગોને શા માટે જોડી ન શકાય ? પણ આ જાતનો વિચાર તર્ક શુદ્ધ નથી. ચોથા ભંગમાં શું બને છે, તે ફરીથી જોઇએ. જ્યારે અસ્તિરૂપ અને નાસ્તિરૂપ ગુણધર્મો એક બીજાની સાથે એવા વણાઇ જાય છે કે તેને જુદા પાડવા મુશ્કેલ બને છે, ત્યારે આવી રીતે કશયેલા ચોથા ભંગમાં પ્રથમ ત્રણ ભંગો ઉમેરીએ ત્યારે પાંચમો, છઠ્ઠો અને સાતમો ભંગ થાય છે અને વસ્તુના નવીન ગુણધર્મો પ્રતીત થાય છે. તેથી પહેલા ત્રણ ભંગોને ત્રીજામાં મેળવીએ તો એ પ્રમાણે બનતું નથી, કારણ કે ત્રીજો ભંગ શું કહે છે ? ઘડો છે અને ઘડો નથી. હવે અમુક રીતે જો ખ્યાલ પ્રથમ ભંગ કે બીજા ભંગમાં નહોતો, તે ત્રીજા ભંગથી પ્રતીત થાય છે. પણ અમે અગાઉ સ્પષ્ટ કર્યું છે તે પ્રમાણે જો કે ત્રીજા

ભગમા એક નવીન જ પ્યાલ ઊભેા થાય છે, છતાં તેમાં પ્રથમ ભંગનું તત્ત્વ અને બીજા ભગનું તત્ત્વ પૃથક્ રીતે જોઈ શકાય છે. તેથી ત્રીજો ભંગ વાસ્તવિક રીતે એમજ કહે છે કે-ઘડો છે અને પછી ઘડો નથી. હવે જો આમાં આપણે પહેલા ભંગનુ વાકય અને બીજા ભંગનું વાકય ઉમેરીએ, તેા ફરીથી ત્રીજો જ ભંગ થાય છે અને એ તેા પુનરુક્તિ થાય છે. આવી પુનરુક્તિ કરવાથી કશો અર્થ સરતો નથી, કારણુ કે કોઇ નવીન દષ્ટિબિંદુ કે ગુણધર્મ કે પર્યાય તેનાથી ઉદ્ભવતાં નથી. તેટલા જ માટે અનેકાંતવાદમા ભંગોની સખ્યા ઉમેરવી (ત્રીજા ભંગમાં ફરીથી પ્રથમ ત્રણ ભંગો ઉમેરવા તે) એક નિષ્ફળ પ્રયત્ન છે.

સાત ભગોમાં એક પણ ભગ નવો ઉમેરી શકાય તેમ નથી, પણ તેમાંથી ઘટાડી શકાય ખરો ? મીમાંસકો એવી દલીલ કરે છે કે ખરી રીતે પ્રથમ ભગ બીજા ભગથી જૂદો નથી. 'ઘ તે ઘ છે' એ વાકયે તથા 'ઘ તે વ નથી, એમ નથી' તે વાકય બન્ને વાકયો 'સમાનાર્થ નથી? 'ઘડો ઘડારૂપે છે' 'અને ઘડો ઘડાથી ભિન્નરૂપે નથી' એ બન્ને વાકયો સમાનાર્થ છે. ત્યારે પ્રથમભંગ અથવા બીજા ભંગ પૈકી ગમે તે ભગ કરાય છે, ત્યારે બેમાંથી એક જ બસ છે. બીજો પુનરુક્તિ કરતો હોવાથી નિરર્થક બને છે. હવે આનો જવાબમા અમે કહીએ છીએ કે પ્રથમ ભગ અને બીજો ભંગ એક જ હકીકત નથી. ન્યાયશાસ્ત્ર(Logic)ની દષ્ટિએ અને સત્શાસ્ત્ર (ontology)ની દષ્ટિએ પણ પહેલેા ભગ બીજા ભગથી જૂદો છે. ન્યાયશાસ્ત્રના નિયમો પ્રમાણે પ્રથમ ભંગનો આધાર તાદાત્મ્યના નિયમ (principle of Identity) ઉપર છે. બીજા ભગનો આધાર વ્યાઘાતના નિયમ (principle of

(material) બન્ને દૃષ્ટિએ વજુદ વગરની છે. ત્રીજા ભંગમા બે વિધાનો છે પરંતુ તેઓ આ પ્રમાણે ક્રમશ કરાયેલા જે (૧) ઘડો છે જ અને (૨) ઘડો નથી જ. આ આખુ વાક્ય સંયુક્ત વાક્ય (compound) છે કે જેમા બે તે એક પછી બીજુ, એ રીતે મૂકાયેલા છે.

જ-માપવાળાં સંખ્યાબંધ કુંડલો (rings) લ્યો અને તે બધાં કુંડલને એક સીધી લીટીમાં એક પછી બીજું એમ-અડોઅડ ગોઠવો, તો આ રીતની વ્યવસ્થાથી એક લાંબી સાંકળ થયેલી જણાશે. આ લાંબી સાંકળમાં તેના વ્યક્તિગત કુંડલો સ્પષ્ટ દેખાશે અને સાથોસાથ તે બધાના સરવાળારૂપે સાંકળ પણ દેખાશે. હવે આ બધાં કુંડલોને છૂટા પાડી નાખો અને તેમને એક ઉપર બીજું એમ ગોઠવો. આમ, ઉભા ઢગલાની જેમ ગોઠવવાથી વ્યક્તિગત કુંડલ હવે જોઈ શકાશે નહિ પણ ઉભો ઢગલો જ દેખાશે, જાણે કે, કોઈ એક-ઉભો પટ્ટો હોય. ત્રીજા ભંગ પ્રમાણેનું વસ્તુદર્શન લાંબી સાંકળના જેવું છે ત્યારે ચોથા ભંગ પ્રમાણેનું વસ્તુદર્શન એક ઉભા પટ્ટા જેવું છે. આ બન્ને વસ્તુદર્શનો પરસ્પર ભિન્ન છે, એવી જ રીતે ત્રીજા ભંગનો વાક્યપ્રયોગ ચોથા ભંગના વિધાનથી જુદો છે. પ્રત્યેકમાં વસ્તુનું એક વિશિષ્ટ દર્શન થાય છે અને તેથી જ બન્ને ભંગોને એક કરવાનું વ્યર્થ છે. ત્રીજા અને ચોથા ભંગને બદલે તેનો એક ભંગ બનાવી સાત ભંગોની સંખ્યા ઘટાડવાનું અશક્ય છે.

વસ્તુના ગુણધર્મ—પર્યાય અથવા સ્વરૂપ જ્ઞાન માટે, એક ભંગ અથવા એકથી વધારે ભંગ (સાતથી જો કે ઓછા) બસ નથી. પ્રત્યેક ભંગ પ્રમાણે થયેલું વસ્તુદર્શન માયિક (illusory) અથવા અસત્ નથી જ પરંતુ પોતપોતાની રીતે સત્ય જ છે, એટલે કે સમગ્રવસ્તુનું એકાગી દર્શન કરાવે છે. પરંતુ સાતે એકાંગી દર્શનો સમાવિષ્ટ થઇ જાય એવું વસ્તુનું સમગ્ર દર્શન, સ્યાદ્વાદથી ઉત્પન્ન થાય છે. આ સમગ્ર દર્શનમાં તમામ એકપક્ષીય દૃષ્ટિકોણોનો સમન્વય છે અને સુમેળ છે.

પ્રકરણ. ૧૦

ઉપસંહાર

આજના સંસ્કાર પ્રધાન યુગનું એક લક્ષણ ખાસ એ છે કે દરેક પ્રશ્નનો ઐતિહાસિક દૃષ્ટિએ અભ્યાસ થાય છે. દાર્શનિક બાબતોમાં પણ દરેક દર્શનની ઉત્પત્તિ કેવી રીતે થઇ અને તેની પ્રાથમિક દશા કેવી હતી, તે સૌથી પ્રથમ જાણવાના પ્રયત્નો થાય છે. કોઈક વખત તો ભારતીય દર્શનો પૈકી એક દર્શનના સિદ્ધાંતોનું સામ્ય બીજા દર્શનના સિદ્ધાંતોની સાથે જોવામાં આવે, એટલે એક દર્શન બીજા દર્શનમાંથી ઉદ્ભવ્યું છે, એવું ઉતાવળું અનુમાન કરી નાંખવામાં આવે છે. આ બાબતમાં અમે હમેશાં માનવા આવ્યા છીએ કે ભારતીય દર્શન શાસ્ત્રોની બાબતમાં એક દર્શનમાંથી બીજું દર્શન ઉત્પન્ન થયું, એમ માનવા મનાવવાનો પ્રયત્ન વ્યર્થ છે. દાખલા તરીકે, આપણે જોયું જ છે કે જૈન દર્શન એ બૌદ્ધ દર્શનનો અથવા વૈદિક દર્શનોનો એક ફાંટો છે અથવા તો તેથી ઉલટું જૈન દર્શનમાંથી બૌદ્ધ અથવા વૈદિક દર્શનો ઉત્પન્ન થયાં છે. આમ ઘણા પ્રામાણિક વિદ્વાનો માને છે, તે પણ વ્યર્થ છે. આવી ખેંચતાણની દલીલો અને પુરાવાઓ અને તેમાંથી ફલિત થતાં અનુમાનો આપણને એ વાતની ખાત્રી કરાવી શકયા નથી,

ધર્મોથી જોડાયેલ હોવાથી તે અનેક ધર્માત્મક છે. 'સત્' એક અને 'અનેક' બન્ને છેઃ વળી નિત્ય છે તેમ અનિત્ય છેઃ સામાન્ય ભાવે છે અને વિશેષ ભાવે પણ. તેનું અસ્તિત્વ છેઃ તે કૂટસ્થ છે અને પરિણામી પણ છે, તે દ્રવ્યરૂપે છે અને પર્યાયરૂપે પણ છે. આમ દેખીતી રીતે પરસ્પર વિરોધી ધર્મોનું ધામ તે બની રહે છે, કારણ કે આ બધા ધર્મોનો સમન્વય સત્‌માં થઈ જાય છે. આ જ સ્યાદ્‌વાદનો સાર છે અને આવો સ્યાદ્‌વાદ જૈન દર્શનનો આત્મા છે. બીજા દર્શનો તરફ સ્યાદ્‌વાદનું વલણ તેના સ્વભાવને અનુરૂપ જ છે. પ્રત્યેક વસ્તુ અનેકાંત છે એટલે કે તેનાં બહુવિધ રૂપો છે અને પ્રત્યેક રૂપ વસ્તુનું અંશાત્મક દર્શન જ કરાવે છે. અનેકાંતવાદના સાત ભંગો પૈકી કોઈ પણ એક જ ભંગ એકાંતપણે સત્ય નથી, તેમજ અસત્ય પણ નથી. પ્રત્યેક અમુક અંશે સત્ય છે તેમજ અમુક અંશે અસત્ય છે. જૈનોનું એમ કહેવું નથી કે જૈનેતર દર્શનોના સિધ્ધાંતો તદ્દન અસત્ય છે. તેમનું માનવું એમ છે કે પ્રત્યેક જૈનેતર દર્શનનો પાયો તર્કશુધ્ધ છે અને તેથી જ અમુક અંશે તે દર્શન ગ્રાહ્ય બને છે. જૈન તત્ત્વજ્ઞાનીઓનું એવું માનવું છે કે જૈનેતર દર્શનોના સિદ્ધાંતોમાં સત્‌નું એકાંશી દર્શન જોવામાં આવે છે, માટે જ એ દર્શનો એક બીજા સાથે સહમત થઈ શકતાં નથી અને એ બધાનો અંતિમ સમન્વય સ્યાદ્‌વાદમાં થઈ જાય છે. ટૂંકામાં જો પ્રત્યેક જૈનેતર દર્શનની શરૂઆત 'સ્યાત્'થી થાય, તો જૈનોને તે અવશ્ય સ્વીકાર્ય થાય જ.

હવે આપણે ભારતીય દર્શનશાસ્ત્રોનાં થોડાક સિદ્ધાંતોને સ્યાદ્‌વાદના દૃષ્ટિકોણથી તપાસીએ: અંતિમ 'સત્'ની બાબતમાં વેદાંતનું કથન એમ છે કે 'સત્' એક અદ્વિતીય છે. સાંખ્ય–

અનેક છે પણ અમુક રીતે. (ન્યાયમત). સ્યાદ્‌વાદના સિદ્ધાંત પ્રમાણે ' અમુક રીતે સત્ય હોવાને દાવો ' જે આ દર્શનો કરે છે, તે સાચો છે અને આ રીતે તેમનો પરસ્પર વિરોધ દૂર કરી શકાય છે.

પર્યાયોની બાબતમાં વેદાંત એમ કહે છે કે દ્રવ્યનાં પરિણામો અસત્ છે, પણ ન્યાય એમ કહે છે કે આ પરિણામો દ્રવ્યની જેટલાં જ સત્ છે. સ્યાદ્‌વાદ પ્રમાણે વેદાંત કહે છે તેમ, આધારભૂત દ્રવ્યના અભાવે દ્રવ્ય-પરિણામ સંભવી શકે નહિ માટે પરિણામ અમુક અંશે અસત્ છે. કોઈપણ દ્રવ્ય અમુક સ્વરૂપે ઇંદ્રિયગ્રાહ્ય બને છે, તેથી આવું દ્રવ્યનું સ્વરૂપ એ તેનો પર્યાય થયો અને ન્યાય કહે છે તેમ અમુક અંશે તે સત્ છે, એટલા માટે જૈનો માને છે કે પર્યાય અમુક અંશે સત્ય છે અને અમુક અંશે અસત્ય પણ છે. જૈન મત પ્રમાણે સત્પદાર્થ હમેશાં પરિણામી-નિત્ય-દ્રવ્ય હોય છે. વેદાંત અને ન્યાય પોતપોતાના મતનો પક્ષપાત ભલે રાખે પણ તે ભૂલભરેલો છે કારણ કે અગાઉ જણાવ્યા પ્રમાણે તેમના મતથી તો દ્રવ્ય અને તેના પર્યાય વચ્ચે એક દુસ્તર અંતરાય ઊભો થાય છે.

કાર્યકારણવાદની બાબતમાં પણ ન્યાય, સાંખ્ય અને વેદાંત પરસ્પર વિરુદ્ધ છે. સાંખ્ય મત સત્કાર્યવાદ કહેવાય છે અને સાંખ્યમત પ્રમાણે કાર્યની સ્પષ્ટ ઉત્પત્તિ અને આવિર્ભાવ પહેલાં, કારણમાં, પહેલેથી જ કાર્ય રહેલું હોય છે. ન્યાયના અસત્કાર્યવાદ પ્રમાણે, સાંખ્યથી ઉલટું, કાર્ય એ તદ્દન નવીન ઘટના છે, કારણમાં કાર્ય પહેલેથી કદાપિ હોતું જ નથી. વેદાંત પ્રમાણે કારણ જ સત્ છે અને જેને આપણે પરિણામ અથવા કાર્ય કહીએ છીએ, તે અનિર્વચનીય છે કારણકે કાર્યને

કાર્ય (અથવા પરિણામ) અનિર્વચનીય છે અને તેથી જ તે અસત્ છે. જૈનમત વધારે વાસ્તવવાદી (Realistic) છે, કારણ કે યથાર્થ અનુભવની ભૂમિકા પર તેરચાયેલા છે. અનુભવમાં એમ જોવામાં આવે છે કે કાર્ય, કારણમાં અમુક અંશે છે અને અમુક અંશે નથી. આ બન્ને હકીકત ભેગી કરીને સપ્તભંગીના ચોથા ભંગ પ્રમાણે જૈનો એમ કહે છે કે કાર્ય (પરિણામ) અવક્તવ્ય છે. આવા સ્વરૂપમાં જૈનમત વેદાંત મતના જેવો લાગ્યા કરે. વેદાંત અને જૈન, બન્નેના મત પ્રમાણે કાર્ય (પરિણામ)નું વર્ણન શબ્દ દ્વારા યથાર્થ રીતે થઇ શકતું નથી અને આ અર્થમાં વેદાંત મત અવિરુધ્ધ ગણી શકાય. પરંતુ દુર્ભાગ્યની વાત છે કે વેદાંત એકાંતપણાનો આગ્રહ રાખીને કહે છે કે-કાર્ય (પરિણામ) અનિર્વચનીય છે, એટલે કે સરવાળે અસત્ છે. આથી ઉલટું જૈનોનું કહેવું એમ છે કે કાર્ય અનિર્વચનીય હોવાથી 'અસત્' બની જતું નથી. અનિર્વચનીયતા નિરપેક્ષ નથી. કાર્ય અમુક અંશે જ અનિર્વચનીય રહે છે. અનિર્વચનીયતાનો અર્થ તે અસત્ છે એમ નહિ, પણ તેથી ઉલટું, કાર્યમાં ભાવાત્મક અને અભાવાત્મક ધર્મો રહેલા છે, તેનું સ્પષ્ટ સૂચન કરે છે.

પરસ્પર વિરોધવાળા અનેક દાર્શનિક મતમતાંતરોનું સમાધાન સ્યાદ્વાદથી કેવી રીતે થઇ શકે, તેનાં ઘણાં ઉદાહરણ આપી શકાય. હવે તો એક જ વધારે દૃષ્ટાંત આપીને અનેકાંતવાદની સર્વલક્ષી સંપૂર્ણતાની સમીક્ષા અમે પૂરી કરીશું. શબ્દની નિત્યતામાં મીમાંસા માને છે, એ તો સુપ્રસિદ્ધ છે. તેથી ઊલટું ન્યાય એમ કહે છે કે શબ્દોની ઉત્પત્તિ તથા પ્રયોગ આકસ્મિક છે. આદિ અને અંતવાળી હોવાથી, શબ્દ ઘટનાઓ, અનિત્ય છે આ બન્ને મતો અંતિમ વિરોધવાળા છે અને જૈન

દર્શન બન્નેનું સમાધાન કરી શકે છે. બન્ને મત અંશતઃ સત્ય છે, તેથી કેવી રીતે બન્નેનું સમાધાન થઈ શકે તે જૈન દર્શન બતાવે છે. જૈનમત પ્રમાણે નૈયાયિકોનું કહેવું અંશતઃ સત્ય છે, કારણ કે શબ્દ સ્પષ્ટ રીતે માનવ પ્રયત્નથી ઉત્પન્ન થાય છે, માટે જ અનિત્ય છે. બીજી રીતે જોઇએ તો, શબ્દ, જડ દ્રવ્યનો પર્યાય છે. શબ્દોનો આધાર દ્રવ્યના પુદ્ગલો છે અને દ્રવ્યરૂપે પુદ્ગલ નિત્ય છે. તેથી આધારભૂત દ્રવ્યની અપેક્ષાએ શબ્દ નિત્ય છે અને મીમાંસકોનો શબ્દ–નિત્યત્વ–વાદ અમુક અંશે સાચો છે. આ રીતે ન્યાય અને મીમાંસા બન્ને પરસ્પર વિરુદ્ધ છતાં અંશતઃ સત્ય છે. શબ્દ પરિણામ દૃષ્ટિએ અનિત્ય અને તેના આધારભૂત નિત્ય દ્રવ્યની અપેક્ષાએ નિત્ય છે. બન્ને મતો એટલા માટે અસત્ય ઠરે છે કે શબ્દ પરત્વે તેમનો ખ્યાલ સમગ્ર રીતે પૂર્ણ નથી. ઉપર બતાવ્યા પ્રમાણે, શબ્દની બાબતમાં, સ્યાદ્વાદનો ખ્યાલ સમગ્રરીતે સંપૂર્ણ છે કારણ કે ન્યાય અને મીમાંસાના પરસ્પર વિરોધનું સમાધાન તે પર્યાય-દૃષ્ટિથી અને દ્રવ્ય–દૃષ્ટિથી કરી શકે છે.

તદુપરાંત, બીજાં ઘણાં દૃષ્ટાંતો આપી શકાય કે જેમાં દર્શનશાસ્ત્રોએ શરૂઆતમાં એકાંતપણે તત્ત્વવિચાર કર્યો હોય પણ પાછળથી એ પદ્ધતિ પડતી મૂકીને લોકોને પોતાનો મત બુદ્ધિગ્રાહ્ય બની શકે એટલા માટે જ સ્યાદ્વાદની પદ્ધતિનો ખાસ ઉપયોગ કર્યો હોય. દાખલા તરીકે નૈયાયિકોના 'સામાન્ય' અને 'વિશેષ' બાબત વિચાર કરીએ. જુદીજુદી વ્યક્તિઓમાં સમાન ગુણધર્મોનું એક જૂથ રહેલું જોવામાં આવે છે; વળી પ્રત્યેક વ્યક્તિને અમુક એવી ખાસીયતો છે કે જેથી દરેક વ્યક્તિ બીજાથી ભિન્ન છે એ અનુભવસિદ્ધ હકીકત ઉપરથી સામાન્ય અને વિશેષ બન્નેનો સ્વતંત્ર સ્વીકાર નૈયાયિકોએ કર્યો

છે. પણ યથાર્થ અનુભવમાં આપણે જોઈ શકીએ છીએ કે, વ્યક્તિમાં સામાન્ય અને વિશેષ જૂદું જૂદું જોવામાં આવતું નથી, પણ સાથે જ હોય છે. હવે બન્નેનો સંયોગ કરવા માટે નૈયાયિકોને ખાસ યુક્તિ વાપરવી પડી છે. સામાન્ય અને વિશેષ ભિન્ન છે, એમ માનવા છતાં વ્યક્તિમાં તે સમવેત બની જાય છે. ખરી રીતે વસ્તુસ્થિતિ તો આમ જ છે પણ ન્યાયના પોતાના મત પ્રમાણે તે સુસંગત નથી, કારણ કે તુરત જ એક પ્રશ્ન ઊઠે છે કે તો પછી બે પરસ્પર વિભિન્ન વસ્તુઓ જોડાઇ જઇને કેવી રીતે એકરૂપ દેખાઇ શકશે? આનો ખુલાસો અનેકાંતવાદ આપે છે. અનેકાંતવાદ પ્રમાણે સામાન્ય અને વિશેષ ભિન્ન ખરાં, પણ અપેક્ષાએ જ. સામાન્ય એટલે સમાન ગુણધર્મોનો સમૂહ અને વિશેષ એટલે લાક્ષણિક ગુણધર્મો. એકાંત દૃષ્ટિએ સામાન્ય અને વિશેષ પરસ્પર ભિન્ન દેખાય છે, પણ વસ્તુતઃ એક બીજાથી સ્વતંત્ર તેઓ રહી શકે નહિ. પ્રત્યક્ષ અનુભવમાં વિશેષ દ્વારા સામાન્ય પ્રતીત થાય છે અને વિશેષ એ સામાન્યનાં પર્યાયરૂપે દેખાય છે. આ પ્રમાણે સ્યાદ્વાદનું માનવું છે. ન્યાયમતમાં સામાન્ય અને વિશેષ વચ્ચે ન સમજી શકાય તેવો વિરોધ જે ઉત્પન્ન થયો છે, તેનું સમાધાન સ્યાદ્વાદથી સંતોષકારક રીતે થઇ જાય છે.

અનુભવગમ્ય જગત પરત્વે વેદાંતને પણ આવી જ મુશ્કેલી નડે છે. વેદાંતમતમાં બ્રહ્મ એક માત્ર સત્તા છે, છતાં જગત્ છે, એ બાબતનો વેદાંત ઈન્કાર કરી શકે નહિ, કારણ કે પ્રતિ ક્ષણે તે અનુભવાય છે. વેદાંત મત પ્રમાણે જગતનું તેના આધારભૂત સત્(પછી તે ગમે તે હોય)થી જુદું અસ્તિત્વ છે જ-

નહિ. આમ, બ્રહ્મ સિવાય કોઇ પણ વસ્તુની સત્તા નથી અને તેથી જ પોતાના મતવ્ય અનુસાર વેદાતને જાહેર કરવુ પડે છે કે જગત્ અનત્ છે, છતા તેને કબૂલ કરવુ પડે છે કે જો કે જગતનુ અસ્તિત્વ અથવા સત્યત્વ નિરપેક્ષપણે નથી જ છતા જગતનું અસ્તિત્વ નથી અથવા તો જગત્ તદ્દન અસત્ય છે, એમ પણ કહી શકાતુ નથી. વેદાતનો દૃષ્ટિકોણ કેવળ નકારાત્મક છે, છતાય જગતની વિવિધતાનો સ્વીકાર તેને ન-છૂટકયે કરવો પડે છે–જગત્ છે એમ પણ નથી, તેમજ જગત્ નથી એમ પણ નથી એમ કહીને. તેથી વેદાત એવા અનુમાન પર આવે છે કે જગત્ એ પરસ્પર વિરુદ્ધ વિધાનોનું ધામ હોવાથી અનિર્વચનીય છે. જગતમા પરસ્પર વિરૂદ્ધ ગુણધર્મો દેખાય છે એમ વેદાત કહે છે, તે ખરેખર સાચું છે પણ તેમાથી જે અનુમાન કાઢવામા આવે છે તે સુસગત નથી, તેમજ બુદ્ધિગ્રાહ્ય પણ નથી. હકીકતોને નકારાત્મક રૂપે રજૂ કરવાને બદલે વેદાંતે ખુલ્લા હૃદયે કબૂલ કરવું જોઇએ કે દ્રવ્યરૂપે જગત સત્ય છે, પણ પર્યાયરૂપે જગતની ઘટનાઓ અનિત્ય હોવાથી તે અસત્ય છે વેદાતે આમ કર્યું હોત તો, વેદાત મત અને તેમાથી ફલિત થતા અનુમાનો વધારે બુદ્ધિ ગ્રાહ્ય બનત અને જગત્ વિશેનો તેનો અસ્પષ્ટ ખ્યાલ દૂર કરી શકાત.

બૌદ્ધોનો શૂન્યવાદ, તેના વિધાનો નકારાત્મક હોવા છતા, કોઇપણ તત્વવિચારકથી તદ્દન ઉપેક્ષા કરવા લાયક નથી. 'વસ્તુનુ અસ્તિત્વ નથી' એવું વિધાન જ્યારે તે કરે છે, ત્યારે એક અપેક્ષાએ તે સાચુ છે. 'વસ્તુ નથી એમ પણ નથી' એ વિધાન પણ અંશત સાચુ છે. 'વસ્તુ સત્ પણ નથી અને અસત્ પણ નથી' એમ કહેવામા પણ તે ભૂલ કરતું નથી

અને છેલ્લે, વસ્તુ સત્ અને અસત્ બન્નેથી ભિન્ન નથી, એમ કહેવામાં પણ શૂન્યવાદ સાચો છે. આવા વાકયપ્રયોગવડે શૂન્યવાદીઓ વસ્તુનું નિષેધાત્મક દર્શન ઉભું કરે છે. પણ પ્રત્યેક વાકય અમુક અંશે સાચું છે, પણ નિરપેક્ષરીતે સાચું નથી એમ બતાવી શકાય. સ્યાદ્વાદ એ રીતે ખુલાસો કરે છે અને એ ખુલાસાથી જ બૌદ્ધોનો નર્યો નિષેધવાદ કે જે બુદ્ધિ-ગ્રાહ્ય ને તર્કસંમત નથી, તે ત્યાજ્ય બને છે.

ખરી હકીકત એમ છે કે દરેક દર્શનશાસ્ત્રમાં પૂર્વ-ગૃહીત સિદ્ધાંતો પહેલેથી સ્વીકારી લેવામાં આવે છે, પણ જ્યારે અનુભવમાં આવતી હકીકતો તેમની સામે ખડી થાય છે, ત્યારે મૂળ સિદ્ધાંતોમાં ઓછોવત્તો ફેરફાર કરવાની જરૂર પડે છે. આવી રીતે તે સ્યાદ્વાદ તરફ વળે છે. વિજ્ઞાનવાદી બૌદ્ધો વિજ્ઞાનો (ideas) એકબીજાથી પૃથક્ છે એ વાતનો ઇન્કાર કરી શકે નહિ, છતાં બધાં વિજ્ઞાનો (ideas) વિજ્ઞાન-રૂપે એક છે, એમ તેઓ કહે છે. આ કથન પરોક્ષ રીતે વિજ્ઞાનો-(ideas)નું પૃથક્ત્વ સ્વીકારે છે. ચાર્વાકોનું કહેવું એવું છે કે ચેતના એ જડપરમાણુઓના સંયોગથી ઉત્પન્ન થાય છે. છતાં આ ચેતનારૂપી પરિણામ એ શું છે? પાર્થિવ પર-માણુ અથવા બીજા કોઈ પરમાણુની સાથે તે તદાત્મ છે? ના. જો એમ હોય તો પાર્થિવ પરમાણુઓથી બનેલા ઘટને પણ ચેતના હોય, તો પછી આ પરમાણુઓથી ભિન્ન શું ચેતના છે? ના. કારણ કે જો ભિન્ન કહીએ તો ચાર્વાકોએ માનેલા ચાર દ્રવ્યો નહિ, પણ પાંચ થાય. આ હકીકત બતાવી આપે છે કે ચેતનાનો વિચાર ઘણા દૃષ્ટિબિંદુઓથી કરવો જોઇએ, એ વાત ચાર્વાકોને માન્ય રાખવી પડે છેઃ કારણ કે અમુક અંશે ચેતના જડપરમાણુઓ સાથે જાણે કે તદાત્મ રહેલી

જોવામાં આવે છે અને અમુક અંશે તેનાથી ભિન્ન પણ છે. પ્રમાતા, પ્રમાણ અને પ્રમેય આ ત્રણ જ્ઞાનનાં ઘટક તત્ત્વો છે એમ મીમાંસા માને છે, છતાં જ્ઞાન તો એક છે. આ રીતે મીમાંસા, સ્યાદ્વાદની અનેકત્વમાં એકત્વને (unity in plurality) જોવાની દૃષ્ટિ સમીપ જાય છે. સત્વ, રજસ્ અને તમસ્ એક મૂળ પ્રકૃતિના આ ત્રણ ભિન્ન ગુણો છે, એમ કબૂલ કરીને અનેકાંતવાદ સાચો છે, એમ પરોક્ષ રીતે સાંખ્ય એકરાર કરે છે. મૂળઃસ્વભાવે મુક્ત, પણ વ્યવહારદશામાં બદ્ધ, એવો આત્મા વિશેનો ખ્યાલ પણ અનેકાંતને અનુકૂળ છે. વસ્તુમાં સામાન્ય અને વિશેષ બન્ને છે, એવો ભાટ્ટ શાખાના મીમાંસકોનો મત સ્યાદ્વાદની બહુ જ સમીપ છે. ઘડાનાં જડ પરમાણુઓ નિત્ય છે, પણ ઘડો પરંપરાએ પરમાણુઓનું અસ્થિર કાર્ય હોવાથી અનિત્ય છે, એવો ન્યાય–વૈશેષિકમત સ્યાદ્વાદનો સ્વીકાર કરે છે, કારણ કે પર્યાયરૂપે ઘડો અનિત્ય છે પણ દ્રવ્યરૂપે તે નિત્ય છે. વાક્ અથવા શબ્દ જે નિત્ય છે તે વૈખરીવાણી, મધ્યમા વાણી અને પશ્યંતી વાણીમાં પરિણમે છે એવો મીમાંસકમત,તથા કૂટસ્થ નિત્ય આત્માને જાગ્રત, સ્વપ્ન અને સુષુપ્તિની અવસ્થાઓ પ્રાપ્ત થાય છે એવો વેદાંતમત, આ બન્ને વસ્તુતઃ અનેકાંતવાદના પાયા પર રચાયેલા દેખાય છે.

હવે, પશ્ચિમના તત્ત્વજ્ઞાનનો ઇતિહાસ જોઇએ, તો આવું જ વલણ દેખાશે. દાખલા તરીકે (૧.) પ્લેટોના તત્ત્વદર્શનમાં મૂળ સત્ તત્ત્વો(archotypal and eternal ideas)નું વ્યવહાર ભૂમિકા પર અવતરણ થાય છે (૨) એરિસ્ટૉટલનું આંતરવ્યાપક તત્ત્વ (immanent idea) જગતની વસ્તુઓમાં બહિર્વ્યાપક બને છે. (૩) સ્પીનોઝાનું અનુભવાતીત દ્રવ્ય (Transcendental Substance) ચેતના તથા જગતરૂપે પરિણમે છે. (૪)

લાઇબનીઝનાં Window-less monad (એટલે કે સજીવ પરમાણુઓ કે જેમાં કોઈથી પ્રવેશી શકાય નહિ, તેવાં સ્વ-પ્રતિષ્ઠ છે અથવા તો બાહ્ય અસરથી મુક્ત છે) આ પરમાણુઓમાં પણ જગત્ પ્રતિબિંબિત થાય છે (૫) કેન્ટનાં 'Things-in-themselves' એટલે કે સ્વપ્રતિષ્ઠ તત્ત્વો કે જે, જો કે કેવળ તર્કગમ્ય છે, છતાં વ્યવહારમાં પણ બહુ જ ઉપયોગી ભાગ ભજવે છે. (૬) સ્પેન્સરના અજ્ઞેય તત્ત્વ (Unknowable)નો જડ અને ચેતનરૂપે આવિર્ભાવ (૭) આત્મમર્યાદાઓને સ્વીકારવાવાળો ફીક્ટે(Fichte)નો નિરપેક્ષ આત્મવાદ (૮) હેગલનો નિરપેક્ષ વસ્તુવાદ (Absolute Idea) જેમાં નિરપેક્ષ વસ્તુમાંથી વિકાસ અને ઉત્ક્રાંતિ (evolution) થયાનો સ્વીકાર છે. ઉપર જણાવેલા બધા વાદોમાં એક વસ્તુનો સ્વીકાર તો સ્પષ્ટ દેખાય છે કે સત્ એ નિરપેક્ષ અને ફૂટસ્થ વસ્તુ નથી, પણ અનેક ગુણધર્મોવાળી ચેતનવંતી, સક્રિય અને પ્રાણવાન વસ્તુ છે.

આ ઉપરથી જણાઈ આવશે કે સપ્તભંગનો વ્યવહારમાં કેટલો બધો સચોટ ઉપયોગ થઈ શકે છે. સપ્તભંગના જ્ઞાનથી વસ્તુનું યથાર્થ જ્ઞાન થાય છે એમ આપણે સ્વીકારીએ, તો આપણે સપ્તભંગનો ઉપયોગ વ્યાપક બનાવવો જોઈએ, અને કોઈપણ વિષયને તેની કસોટીએ ચડાવીને તપાસવો જોઈએ. આ જ ધોરણે આપણે વ્યવહારમાં, કોઈ નિર્ણય સારો છે કે ખરાબ, સમાજવ્યવસ્થા સારી છે કે ખરાબ, કોઈ સંસ્થા સારી છે કે ખરાબ, કોઈ માન્યતા સાચી છે કે ખોટી વગેરે અનેક મુદ્દાઓને તપાસવા જોઈએ. આવી બાબતોમાં દરેક માણસે પોતાને પ્રશ્ન પૂછવો જોઈએ કે આ પ્રશ્નની બીજી બાજુ શી છે?

ધર્મને નામે કરાયેલી લડાઈઓના ભયંકર અત્યાચારોથી

જગતનો ઇતિહાસ બહુ સ્થળે કાળો અને કલંકિત બન્યો છે. જે લોકોએ ધર્મને નામે લડાઈઓ આદરી, તે લોકો ઝનૂનથી લડ્યા અને પોતાના દેહનો પણ બહુધા ભોગ આપ્યો. આ માણસો ખરાબ જ હતા, એમ કહી શકાય નહિ. વસ્તુતઃ એ લોકોના નિર્ણયો અને પ્રવૃત્તિઓ પ્રામાણિક માન્યતાના આધારે હતાં અને પોતાના નિર્ણય પ્રમાણે આચરવાનું બળ અને હિમ્મત તેમનામાં હતાં. પોતાના ધર્મને નામે આવાં ભયંકર કૃત્યો કરવાને તેઓ પ્રેરાયા, તેમાં સ્વાર્થબુદ્ધિ અથવા બીજા ભૌતિક લાભો જ કારણભૂત બન્યાં હતાં, એમ પણ નહોતું. છતાં યુદ્ધો કરવાના તેમના નિશ્ચયોમાં તેમણે દુઃખદાયક ભૂલ કરી હતી કારણ કે તેમનામાં વિવેકબુદ્ધિ (judgment) દૂષિત બની હતી. દરેક વસ્તુને બીજી બાજુ છે, તે વાત તદ્દન પડતી મૂકવાને લીધે આમ થાય છે. પોતાની ધાર્મિક શ્રદ્ધા પરત્વે તેઓ પ્રામાણિક હોય છે. તેઓ ભૂલી જાય છે કે પોતાના ધાર્મિક મંતવ્યોથી બીજાઓ જુદા પડે છે, તેનો પણ વિચાર કરવો જોઈએ; કારણ કે પોતે જેમ પોતાનો મત પ્રમાણભૂત ગણે છે, તેમ બીજાઓ પણ પોતાનો મત પ્રમાણભૂત ગણે છે. ધાર્મિક મંતવ્ય બાબત સાચા નિશ્ચય પર આવવા માટે પોતાનાથી ભિન્ન મંતવ્ય ધરાવનારાઓના દૃષ્ટિકોણ પર પણ વિચાર કરવો જોઈએ. જેમકે, સત્યને શોધનાર માણસ, સ્યાદ્વાદના પ્રથમ ભંગ ઉપર જ આધાર ન રાખતાં, બીજા ભંગમાં નિર્દેશેલી નકારાત્મક બાજુ પણ તપાસે છે અને સાતે ભંગદ્વારા વસ્તુ સ્થાપિત થાય ત્યારે તેનો સ્વીકાર કરે છે. આવી રીતે ધાર્મિક શ્રદ્ધાવાળો માણસ વર્તે તો તેને ધર્મની બાબત સત્ય અને સંપૂર્ણ જ્ઞાન પ્રાપ્ત થાય અને ધર્માંધતાની વૃત્તિમાંથી બચી

જાય. ખ્રીસ્તી ધર્મના નામે થયેલાં નામચીન યુદ્ધો (crusades)-નો ગમે તેટલો મહિમા ગવાય, પણ તે યુદ્ધો ખરેખર ત્રાસદાયક દુષ્કૃત્યો હતાં અને તે અનિવાર્ય તો નહોતાં જ. સ્હામ સ્હામા લડનારા બન્ને પક્ષોની વિવેકબુદ્ધિ દૂષિત હતી. દરેક પક્ષે, સ્હામા પક્ષના મંતવ્યોની અવગણના કરી. સામા પક્ષના મંતવ્યો પણ આધારભૂત હોઈ શકે, તેનું વિસ્મરણ થયું અને પરિણામે અનેક દસકાઓ સુધી ભયંકર લડાઈઓ રહી.

આજના સામાજિક વાતાવરણમાં, સ્થાપિત સમાજ-વ્યવસ્થા અને સામ્યવાદી આદર્શ વચ્ચેની અથડામણના ભણકારા સંભળાય છે. બન્ને વચ્ચેનો ભેદ એટલો તો ઉગ્ર જણાય છે કે માનવ જાતનું ભાવિ ભયંકર શકયતાઓથી ઘેરાયેલું દેખાય છે. છતાં આ અથડામણ અનિવાર્ય નથી જ. દરેક પક્ષ એમ માને છે કે દેશ, કાળ અને સમાજનું વલણ તથા લોકમાનસ, આ બધી વસ્તુઓને લક્ષમાં રાખીએ તો પોતાનો પક્ષ સાચો છે, એમ લાગે છે અને તેથી જ બીજા પક્ષના લોકો ઉપર પોતાનું મંતવ્ય ઠોકી બેસાડવાનો પોતાને હક્ક પ્રાપ્ત થાય છે, એમ મને છે. એક વાત દરેક પક્ષ ભૂલી જાય છે અને તે એ છે કે જેવી સ્થિતિ અને જેવા સંયોગો પોતાના છે, તેવી રીતે જ સામા પક્ષને પણ છે માટે સામા પક્ષવાળાને પોતાની જ માન્યતાઓને અને આદર્શોને વળગી રહેવું બરાબર વ્યાજબી લાગે છે.

'હાલની પ્રજાઓમાં પ્રવર્તતી સામાજિક નીતિનાં ધોરણો-માં પણ ખૂબ ભિન્નતા દેખાય છે. હિટલરના અનુયાયીઓ એમ માનતા કે, જર્મનલોકો ટયુટોનિક જાતિના હોવાથી યુરોપમાં સૌથી ઊંચા છે અને માનવજાતરૂપી વૃક્ષના પુષ્પ સમાન છે અને તેટલા માટે તેમની નસોમાં જે, લોહી વહે છે,

તે ગમે તે ભોગે શુદ્ધ રીતે જાળવાવું જોઇએ. આ માન્યતાને પરિણામે પ્રત્યેક જર્મનનું સૌથી મોટું કર્તવ્ય પોતાના લોહીની શુદ્ધતા જાળવવાનું બન્યું અને ઘણીવાર તો આ પ્રયત્નોમાં અમાનુષ ક્રૂરતા પણ વપરાતી. આજના જમાનામાં વેપાર કરતી પ્રજાનો ગુણ, પોતાના રાષ્ટ્રની સંપત્તિ જે ઉપાયોથી વધે, તેવા ઉપાયો યોજવામાં મનાય છે. આ કહેવાતા રાષ્ટ્રીય સદ્‌ગુણનું પરિણામ એ આવે છે કે, તે રાષ્ટ્ર જગત્‌ની બીજી પછાત પ્રજાઓનું સારી પેઠે આર્થિક શોષણ કરે છે. આ બન્ને રાષ્ટ્રીય નીતિનાં ધોરણો અનૈતિક છે. પ્રત્યેક એકપક્ષી છે અને બીજા લોકોને જીવવાનો અધિકાર છે, એ વાત ભૂલી જાય છે.

આજે આદર્શોની અને મંતવ્યોની પરસ્પર અથડામણ જોવામાં આવે છે અને તેમાંથી ભયંકર પરિણામો આવવાનો સંભવ છે. માનવજાતના હિતચિંતકો ભાવી ત્રીજા વિશ્વયુદ્ધનાં ચિહ્નો આમાં જુવે છે. અને તેને અટકાવવા ખૂબ પ્રયત્નો કરી રહ્યા છે. જગત્‌ની પ્રજાનો સંઘ (U.N.O.) આ હેતુ પાર પાડવા રચાયો છે અને પોતાની રીતે કામ કર્યે જાય છે. પણ યુદ્ધો અટકાવવા માટેના તેના પ્રયત્નો કેટલે અંશે સફળ થશે, તે સંશયાત્મક લાગે છે. અમને તો એમ લાગે છે કે પ્રજાસંઘ (U.N.O.) ખોટા માર્ગે છે. યુદ્ધ નિવારવાના તેના ઉપાયો મોટે ભાગે યંત્રવત્ અને અસ્વાભાવિક છે. યુદ્ધ સામગ્રીઓની મર્યાદા બાંધવી, કોઈપણ રાષ્ટ્રનું લડાયક બળ કેટલું છે, તેના પર દેખરેખ રાખવી અને આવા બીજા ઉપાયો તાત્કાલિક અસરકારક કદાચ નીવડે, પણ હમેશાંને માટે યુદ્ધને તે અટકાવી શકે નહિ. હા, જો પ્રજાઓના લડાયક માનસનો મૌલિક ફેરફાર થાય તો. ભવિષ્યની લડાઈઓને નિવારવા માટે દરેક

રાષ્ટ્રે પોતાના જ દૃષ્ટિબિંદુથી વિચાર કરવો જોઈએ નહિ, પરંતુ બીજા રાષ્ટ્રોના દૃષ્ટિકોણથી પણ વિચાર કરવો જોઈએ અર્થાત્ આ પ્રશ્નનો સર્વાંગીપણે વિચાર કરવો જોઈએ. આ જ સિદ્ધાંત રાષ્ટ્રોના નૈતિક આચરણનો પાયો હોવો જોઈએ–જો લડાઈ અટકાવવી હોય તો. જેમ રાષ્ટ્રનું તેમ વ્યક્તિનું સમજવું. દરેક વ્યક્તિએ પોતાના નૈતિક આચરણને શુદ્ધ અને નિર્દોષ રાખવું હોય તો, તેણે પણ આ સિદ્ધાંત પ્રમાણે વર્તવું જોઈએ

ઉપર બતાવેલી દૃષ્ટિએ, કોઈપણ રાષ્ટ્ર અથવા વ્યક્તિ સામાજિક, રાજકીય અથવા ધાર્મિક પ્રશ્નોનો ઉકેલ લાવવા પ્રયત્ન કરે, તો પરસ્પર અથડામણ દૂર થાય અને શાંતિભર્યું સમાધાન થઈ શકે. આ દૃષ્ટિ તેજ અનેકાંતવાદની દૃષ્ટિ છે. આજના વિશ્વપ્રશ્નોનો તેમજ વ્યક્તિગત જીવનના કૂટ કોયડાઓનો ઉકેલ લાવવા માટે સ્યાદ્વાદની ગુપ્ત ચાવી જોઈશે. કોઈ કદાચ વાંધો ઉઠાવશે કે અનેકાંતવાદનો વ્યવહારુ ઉપયોગ કયાંય પણ જોયો નથી. આ કદાચ સાચું હોય, પણ તેનો અર્થ એવો નથી કે સિદ્ધાંત કોઈપણ રીતે પ્રાણવાન અને શક્તિશાલી નથી. અનેકાંતવાદ સ્પષ્ટ બતાવી આપે છે કે–આજનું જગત્ સ્વાર્થીલાલો પાછળ ગાંડું થઈ, ખોટે રસ્તે દોડયું જાય છે ! બીજે કયાંય નહિ તો હિંદુસ્થાનમાં પ્રાચીન કાળમાં સ્વાર્થત્યાગનાં કૃત્યો તો સર્વસાધારણ હતાં. બળ અને પ્રતાપમાં સૌથી ચડી જાય તેવા રાજાઓએ, સત્તાની ટોચે હોવા છતાં, પોતાના સર્વસ્વનો ત્યાગ કરીને એક ભિક્ષુકનું જીવન સ્વીકારવાનું પસંદ કર્યું હતું. મહાન **ચન્દ્રગુપ્તે**, ગાદી ત્યાગ કરીને જૈન સાધુ તરીકે જૈનધર્મની દીક્ષા લીધી હતી. તેના પૌત્ર અશોકની પાસે અખૂટ દુન્યવી બળ અને દેશો જીતી લેવાની તકો હતી, છતાં તેણે દેશો જીતવા હિંસક

શસ્ત્રો વાપર્યાં નહિ. અશોકનો પ્રસિદ્ધ વંશજ સંપ્રતિ, કે જે પ્રખ્યાત જૈન રાજા થઇ ગયો, એ પણ એવો જ ક્ષમાવાન અને ઉદારચિત્ત હતો. કલિંગનો મહાન જૈન રાજા ખારવેલ પણ એવો જ મહાન હતો. સમ્રાટ્ હર્ષવર્ધન, ઘણીવાર ગરીબોને દાન દેવા માટે પોતાની તિજોરી વાપરી નાખતો. એક ઉચ્ચ આશયની ખાતર ભામાશાએ પોતાનું દ્રવ્ય-સર્વસ્વ આપી દીધું. આ બધાં ઉદારચિત્તનાં દૃષ્ટાંતોની પાછળ એવી દૃષ્ટિ રહેલી છે કે બીજા લોકોના સ્થિતિ સંયોગો-નહિ કે માત્ર પોતાના-તરફ ધ્યાન આપીને જીવનવ્યવહાર કરવો જોઇએ. અને આ સ્યાદ્વાદની જ દૃષ્ટિ છે.

બધી બાબતોનો ડહાપણભર્યો વિચાર કરવાથી યુદ્ધ કેવી રીતે અટકાવી શકાય, તેનું દૃષ્ટાંત તક્ષશિલાના રાજાએ યુદ્ધ વિશે ઉદ્‌ગારો કાઢ્યા છે, તે પૂરું પાડે છે. પ્લુટાર્કના લખેલા પુસ્તકમાં નીચે પ્રમાણે છેઃ—

"તક્ષશિલાનો રાજા બહુ જ ડાહ્યો હતો, તેથી એલેક્ઝાન્ડરની મુલાકાત લીધા પછી તેણે આ પ્રમાણે એલેક્ઝાન્ડરને કહ્યું: તમારી અને મારી વચ્ચે એવું શું કારણ છે કે જેથી યુદ્ધ કરવું પડે? જમીન અને પાણી કે જેને માટે લોકો લડી મરે છે, એ લેવા ન આવ્યા હો તો પછી આપણે શા માટે લડીએ? હવે સોનું, રૂપું અને એવી બીજી સંપત્તિની બાબતમાં તમારાથી હું વધારે સંપત્તિવાન હોઉં, તો મારી સંપત્તિમાંથી તમને ભાગ આપીશ અને જો હું તમારાથી વધારે દરિદ્ર કિંવા ઓછો સંપત્તિવાળો હોઉં, તો તમારી ઉદારતામાં હું જરૂર ભાગ પડાવીશ."

તક્ષશિલાના રાજાના આવા વલણથી એલેક્ઝાન્ડર સાથેનું જે ભયંકર યુદ્ધ થાત, તે થતું અટકી પડયું. શું તેની પાસે

દ્રવ્યસામગ્રી કે યુદ્ધસામગ્રી નહોતી ? એમ તો નહિ જ. વળી પાછો પ્લુટાર્ક કહે છે તેમ "હિંદમાં તક્ષશિલાનું રાજ્ય ઈજીપ્ત જેવડું મોટું હતું. તેની જમીન ઘાસચારા માટે ઉત્તમ હતી અને બધી રીતે ફળદ્રૂપ હતી."

ત્યારે શું તક્ષશિલાનો રાજા નીતિ–ભીરુ હતો ? ના. એમ કહેવાય છે કે એ બહુ ડાહ્યો માણસ હતો અને હિંદના સાધુ-સંતોની ઉપર પણ તેનો ખૂબ પ્રભાવ પડ્યો હતો કે જે એક બીકણુ અને નબળા રાજામાં જોવામાં આવે નાહ. ગ્રીકો જેને કેલેનસ કહે છે, તે એક મહાન ભારતીય સંતપુરુષ હતો. એલેકઝાંડરે તે સંતપુરુષને પોતાની પાસે આવવા કહેણુ મોકલ્યું. સંદેશો લઈ જનાર માણસ પ્રસિદ્ધ ડાયોજીનીસનો શિષ્ય ઓનેસીક્રીટ્સ હતો. જ્યારે તે પેલા સંતપુરુષ આગળ ગયો ત્યારે તે સંતે જરા કડકાઇથી અને તોછડાઈથી તેને આવકાર આપ્યો. તે સંતે કહ્યું "જો સિદ્ધાંત સમજવો હોય તો, સર્વત્યાગી નિગ્રન્થ જેવા થઇને આવો." પ્લુટાર્ક તેના પુસ્તકમાં જણાવે છે કે, આ મહાન હિંદના સંતે, ઓનેસી-ક્રીટ્સને ચોકખું સંભળાવ્યું કે "તું તો એલેકઝાંડરનું નામ લે છે પણ ખુદ જ્યુપીટર દેવ પાસેથી આવતો હો, તો પણ મારી શરત ફરશે નહિ."

કેલેનસ એક આવો નિર્ભય નિર્ગ્રન્થ સાધુ હતો. સંભવ છે કે એ જૈન યતિ હોય. ગમે તે હો, પણ વિશ્વવિજયી સમ્રાટનું આમંત્રણ તિરસ્કારવા પૂરતી હિમ્મત તેણે બતાવી હતી. છતાં તક્ષશિલાના રાજાના આગ્રહને વશ થઈ, એ ધર્માભિમાની સંતપુરુષ એલેકઝાંડરને મળ્યો હતો. આ હકીકત બતાવી આપે છે કે તક્ષશિલાનો રાજા ખૂબ જ ધાર્મિક વૃત્તિવાળો હશે. અખૂટ સામગ્રી અને બુદ્ધિબળ હોવા છતાં

છે. તેથી વર્તમાનમાં રાજ્યની ધુરા પ્રજાકીય પ્રતિનિધિઓના હાથમાં છે. પરંતુ સુરાજ્યના સિધ્ધાંતો તો સનાતન છે. આ સિદ્ધાંત તે પ્રજાના સર્વાંગીણ વિકાસનો અને પ્રગતિનો છે. આજે તો એ પ્રશ્ન ઉભો થયો છે કે પ્રજાનું પ્રતિનિધિ કોણ? સામ્યવાદીઓ એમ માને છે કે મજૂર વર્ગ જ પ્રજાને દોરી શકે અને મજૂર વર્ગ જ પ્રતિનિધિત્વ ધરાવી શકે. સામ્યવાદીઓનો તો આક્ષેપ છે જ કે મૂડીવાદીઓએ અત્યાર સુધી મજૂરવર્ગનું શોષણ જ કર્યું છે. ડેમોક્રેટીક પક્ષ (લોકતંત્ર)-વાળા જો કે એમ માને છે કે લોકપ્રિય નેતાઓએ શાસન કરવું જોઇએ, છતાં તેમનો આગ્રહ એવો છે કે ખરેખરા બુદ્ધિમાન અને શક્તિશાલી માણસોનું સ્થાન હમેશાં શાસનતંત્રમાં રાખવું જ જોઇએ. લોકતંત્રના અને સામ્યવાદના હિમાયતીઓ પરસ્પર ખૂબ જ વિરુદ્ધ છે. દરેક પક્ષ એમ માને છે કે તેનો રાજકીય આદર્શ સંપૂર્ણ રીતે ખામી વગરનો છે. આ ગધડામાંથી બહાર નીકળવાનો માર્ગ એ છે કે બન્ને પક્ષનાં મંતવ્યો અમુક અંશે ગ્રાહ્ય છે. સામ્યવાદીની દલીલ એવી છે કે લોકોની ઇચ્છા પ્રમાણે શાસનતંત્ર હોવું જોઇએ, એટલું જ નહિ પણ બધાનું પ્રતિનિધિત્વ હોઈ શકે, તેટલા વિશાળ પાયા પર રચાયેલું હોવું જોઇએ. આ દલીલ સાચી છે. લોકતંત્રમાં માનનારાઓ એમ કહે છે કે બુદ્ધિવાળાઓના અને શક્તિશાલીઓના હાથમાં શાસનતંત્ર જોઈએ. આ દલીલ પણ સાચી છે. બન્ને પક્ષો જ્યારે અંતિમ છેડા પર જાય છે, ત્યારે અસત્ય ઠરે છે, ઉદ્દામ સામ્યવાદ, નૈતિકદષ્ટિએ નબળો અને નિકૃષ્ટ બની જવાનો સંભવ છે અને લોકતંત્રાત્મક શાસનોનો અંત લોકપીડક અલ્પસંખ્યાક રાજ્ય સત્તામાં આવી જવાનો ભય સ્યાદ્વાદદૃષ્ટિ આ બાબતમાં લાગુ પાડીએ તો બન્નેનાં

ઉદારતામાં મારાથી તમે ચડી જાઓ, તે મને પાલવશે નહિ."

એલેક્ઝાંડરે કહ્યુ, તે પ્રમાણે કરી બતાવ્યું. અને બન્ને ગજાઓ વચ્ચે ખુબ સદ્‌ભાવવાળો અને બન્નેને હિતકારી સંબંધ ટકી રહ્યો હતો.

જો યુદ્ધને સદંતર નિવારવું હોય તો (૧) બીજાના મંતવ્યો પ્રત્યે સહિષ્ણુતા (૨) જે મુદ્દાઓ પર ઝઘડતા પક્ષો એકમત હોય, અથવા એકમત બનાવી શકાય, તે મુખ્ય મુદ્દાઓની છણાવટ અને (૩) પ્રત્યેકના ધાર્મિક મંતવ્યોમાથી ઉત્પન્ન થતા સામાજિક અને રાજનૈતિક પ્રશ્નોની વિચારણા, આ વસ્તુઓ મુખ્ય જોઇએ. આને માટે આ મુદ્દાઓનો સર્વાંગીણ અને કાળજીપૂર્વક વિચાર કરવો જોઇએ. કાયમી વિશ્વ-શાંતિ અથવા પૃથ્વી પર રામરાજ્ય કેવી રીતે સ્થાપી શકાય અને તેને માટે શા શા ઉપાયો યોજવા જોઇએ, એનુ દિશા-સૂચન કરીને અમારો આ નિબંધ પૂરો કરીશું.

કોઈ પણ રાષ્ટ્રની રાજનીતિ પરત્વે, આપણા પ્રાચીન ભારતવર્ષનો જે એક કાળજૂનો સિદ્ધાંત છે કે "લોકહૃદયનું રંજન કરે તે રાજા" તે લાગુ પાડવો જોઇએ.–ભારતના ...ગાર કવિ કાલિદાસે રાજાનો આદર્શ આ રીતે રજૂ કર્યો છે –

"प्रजाना विनयाधानाद्, रक्षणाद् भरणादपि ।
पिता पितरस्तासां केवलं जन्महेतवः ॥ "

આ રાજાએ એલેકઝાંડર સાથેનું યુદ્ધ થતું અટકાવ્યું અને ઉપરોક્ત કથનમાં તેનાં કારણો પણ અમે બતાવ્યાં છે. તેણે બતાવી આપ્યું છે કે અમુક સંજોગોમાં યુદ્ધ અનિવાર્ય બને છતાં તે અટકાવી શકાય. તેની દલીલો સ્યાદ્વાદના ધોરણે છે. યુદ્ધના જુદાં જુદાં કારણોની કાળજીપૂર્વક સમીક્ષા તે દલીલોમાં છે. શું તેની દલીલો, દલીલોના આલાપ જેવી હતી ? ના. કારણ કે આ દલીલોમાં સનાતન સત્ય છે અને આજે પણ તે ઉપયોગી બની શકે છે. અમેરિકા અને રશિયા વચ્ચે પરસ્પર લાગણી તંગ બની છે અને ધીમે ધીમે આ બન્ને મહાન દેશો યુદ્ધ તરફ ઘસડાતા જાય છે. શું આ યુદ્ધને અટકાવી ન શકાય ? રાષ્ટ્ર સંઘે (U. N. O.) વિચારેલી જડ યાંત્રિક યોજના વડે તો નહિ જ. પ્રામાણિક નીતિ ભાવનાનો ઉદય, રાષ્ટ્રોમાં થાય તો જ, યુદ્ધ અટકાવી શકાય. સ્ટેલિન અને ટ્રુમેન અનેકાંત દૃષ્ટિએ યુદ્ધનો વિચાર કરે અને તક્ષશિલાના રાજાની પેઠે એક બીજાને હૃદયપૂર્વક મળે અને વાતચિત કરે, તો યુધ્ધ જરૂર અટકાવી શકાય. બીજો કોઇ માર્ગ નથી. એટલું જ નહિં પણ, તદુપરાંત, બધાં રાષ્ટ્રોમાં પ્રામાણિક મૈત્રી અને સહૃદયતા સ્થપાય અને અદેખાઈ અને વહેમથી ભરેલું રાષ્ટ્રમાનસ જે આજે સર્વત્ર દેખાય છે, તે દૂર થાય. ફરીથી તક્ષશિલાના રાજાનું ઉદાહરણ લઈએ. આ રાજાના ચિરસ્મરણીય શબ્દો છેઃ—

"એલેકઝાંડરે તે રાજાની નીખાલસતાથી મુગ્ધ બનીને તેનો હાથ પકડયો અને કહ્યું "શું, આ સભ્ય નમ્રતાદ્વારા મારી સાથેના સંઘર્ષને દૂર કરવા ઈચ્છો છો ? તમે એમ માનતા હો તો જરૂર છેતરાઓ છો. હું તો તમારી સાથે ઝઘડવાનો જ. પણ આપણો આ સંઘર્ષ યુધ્ધનો નહિ હોય પણ કોણ કોના પર ઉપકાર કરે છે, તે પરત્વે હશેઃ કારણ કે

ઉદારતામાં મારાથી તમે ચઢી જાઓ, તે મને પાલવશે નહિ."

એલેકઝાંડરે કહ્યું, તે પ્રમાણે કરી બતાવ્યું. અને બન્ને રાજાઓ વચ્ચે ખુબ સદ્ભાવવાળો અને બન્નેને હિતકારી સંબંધ ટકી રહ્યો હતો.

જો યુદ્ધને સદંતર નિવારવું હોય તો (૧) બીજાના મંતવ્યો પ્રત્યે સહિષ્ણુતા (૨) જે મુદ્દાઓ પર ઝઘડતા પક્ષો એકમત હોય, અથવા એકમત બનાવી શકાય, તે મુખ્ય મુદ્દાઓની છણાવટ અને (૩) પ્રત્યેકના ધાર્મિક મતવ્યોમાથી ઉત્પન્ન થતા સામાજિક અને રાજનૈતિક પ્રશ્નોની વિચારણા, આ વસ્તુઓ મુખ્ય જોઈએ. આને માટે આ મુદ્દાઓનો સર્વાંગીણ અને કાળજીપૂર્વક વિચાર કરવો જોઈએ. કાયમી વિશ્વશાતિ અથવા પૃથ્વી પર રામરાજ્ય કેવી રીત સ્થાપી શકાય અને તેને માટે શા શા ઉપાયો યોજવા જોઈએ, એનું દિશાસૂચન કરીને અમારો આ નિબંધ પૂરો કરીશું.

કોઈ પણ રાષ્ટ્રની રાજનીતિ પરત્વે, આપણા પ્રાચીન ભારતવર્ષનો જે એક કાળજૂનો સિદ્ધાત છે કે "લોકહૃદયનું રંજન કરે તે રાજા" તે લાગુ પાડવો જોઈએ.– ભારતના અમર કવિ કાલિદાસે રાજાનો આદર્શ આ રીતે રજૂ કર્યો છે –

"प्रजाना विनयाधानाद्, रक्षणाद् भरणादपि ।
स पिता पितरस्तासां केवलं जन्महेतवः ॥"

અથાત્ પ્રજાના વિનયનો (વિનયનો બીજો અર્થ કેળવણી પણ થાય છે), રક્ષણનો અને ભરણપોષણનો પ્રબંધ રાજા કરે છે, તેથી પ્રજાનો સાચો પિતા રાજા કહેવાય છે. પ્રજાના પિતાઓ તો માત્ર સ્થૂળ દેહને જન્મ આપનારા જ છે.

આવા ત્યાગી અને દાનશૂર રાજાઓનો અત્યારે અભાવ

છે. તેથી વર્તમાનમાં રાજ્યની ધુરા પ્રજાકીય પ્રતિનિધિઓના હાથમાં છે. પરંતુ સુરાજ્યના સિદ્ધાંતો તો સનાતન છે. આ સિદ્ધાંત તે પ્રજાના સર્વાંગીણ વિકાસનો અને પ્રગતિનો છે. આજે તો એ પ્રશ્ન ઉભો થયો છે કે પ્રજાનું પ્રતિનિધિ કોણ? સામ્યવાદીઓ એમ માને છે કે મજૂર વર્ગ જ પ્રજાને દોરી શકે અને મજૂર વર્ગ જ પ્રતિનિધિત્વ ધરાવી શકે. સામ્યવાદીઓનો તો આક્ષેપ છે જ કે મૂડીવાદીઓએ અત્યાર સુધી મજૂરવર્ગનું શોષણ જ કર્યું છે. ડેમોક્રેટીક પક્ષ (લોકતંત્ર)-વાળા જો કે એમ માને છે કે લોકપ્રિય નેતાઓએ શાસન કરવું જોઇએ, છતાં તેમનો આગ્રહ એવો છે કે ખરેખરા બુદ્ધિમાન અને શક્તિશાલી માણસોનું સ્થાન હમેશાં શાસનતંત્રમાં રાખવું જ જોઇએ. લોકતંત્રના અને સામ્યવાદના હિમાયતીઓ પરસ્પર ખૂબ જ વિરુદ્ધ છે. દરેક પક્ષ એમ માને છે કે તેનો રાજકીય આદર્શ સંપૂર્ણ રીતે ખામી વગરનો છે. આ ઝઘડામાંથી બહાર નીકળવાનો માર્ગ એ છે કે બન્ને પક્ષનાં મંતવ્યો અમુક અંશે ગ્રાહ્ય છે. સામ્યવાદીની દલીલ એવી છે કે લોકોની ઇચ્છા પ્રમાણે શાસનતંત્ર હોવું જોઇએ, એટલું જ નહિ પણ બધાનું પ્રતિનિધિત્વ હોઈ શકે, તેટલા વિશાળ પાયા પર રચાયેલું હોવું જોઇએ. આ દલીલ સાચી છે. લોકતંત્રમાં માનનારાઓ એમ કહે છે કે બુદ્ધિવાળાઓના અને શક્તિશાલીઓના હાથમાં શાસનતંત્ર જોઇએ. આ દલીલ પણ સાચી છે. બન્ને પક્ષો જ્યારે અંતિમ છેડા પર જાય છે, ત્યારે અસત્ય ઠરે છે. ઉદ્દામ સામ્યવાદ, નૈતિકદૃષ્ટિએ નબળો અને નિકૃષ્ટ બની જવાનો સંભવ છે અને લોકતંત્રાત્મક શાસનોનો અંત લોકપીડક અલ્પસંખ્યાક રાજ્ય સત્તામાં આવી જવાનો ભય છે. સ્યાદ્વાદદૃષ્ટિ આ બાબતમાં લાગુ પાડીએ તો બન્નેનાં સારાં

તત્ત્વો લઇ શકાય. સુરાજ્યનો જગતજૂનો સિધ્ધાંત અને તેની સાથેાસાથ લેાકપ્રિય અને શક્તિશાલી રાજનૈતિક પુરુષોવડે ચલાવાતું શાસનતંત્ર, આ બન્નેના સમન્વયવાળું તંત્ર પ્રાપ્ત થાય. આવું શાસનતંત્ર દરેક દેશમાં સ્થાપિત થાય, તેા રાષ્ટ્ર રાષ્ટ્ર વચ્ચે થતાં યુદ્ધો બહુધા અટકાવી શકાય

હિંદમાં એક પ્રાચીન કથન છે કે "પોતાનો જીવ જેમ પેાતાને વહાલેા છે, તેમ દરેક પ્રાણીને પણ વહાલેા હેાય છે." આ નિયમે સમાજનીતિ અને વ્યક્તિના નૈતિક આદર્શો ઘડાવા જોઇએ. ટૂંકામાં "જીવેા અને જીવવા દેા" એ નીતિનેા પાયેા હેાવેા જોઇએ. જીજીવિષા દરેક પ્રાણીમાં છે અને દરેક પ્રાણી જીવનને ટકાવી રાખવાનેા ઠેઠ સુધી પ્રયત્ન જારી રાખે છે. પરંતુ પેાતાના જીવનને ટકાવવા ઇચ્છનાર માણસે જોવું જોઇએ કે બીજાઓની પણ એજ ઇચ્છા છે. આનેા અર્થ એ થાય કે—મન, વચન અને કર્મથી આપણે અહિંસા આચરવી જોઇએ. અહિંસાના બે અર્થ છે. નકારાત્મક રીતે અહિંસા એટલે કેાઇને ઈજા ન કરવી અને ભાવાત્મક (positive) અથવા હકારાત્મક રીતે અહિંસા એટલે સર્વ પ્રત્યે દયા, કરુણા, સમભાવ. જગત પર કાયમી શાંતિ સ્થાપવી હેાય તેા અને તમામ ભાવિ યુદ્ધોને અટકાવવાં હેાય તેા, સમાજે અને વ્યક્તિએ અહિંસાનું શુદ્ધ હૃદયથી ગ્રહણ કરીને વર્તવું જોઇએ.

હવે છેલ્લે, ધર્મ ધર્મ વચ્ચેના મતભેદ પરત્વે અમે થેાડુંક કહીશું. માણસમાં ધર્મભાવના સહજ છે, એમ કહી શકાય. આ ધર્મભાવનામાં એક તત્ત્વ એ છે કે માણસ પેાતાનાથી ભિન્ન વસ્તુ તરફ પૂજ્યભાવથી જુવે છે. આ પૂજનીય વસ્તુને ઈશ્વર કહેવામાં આવે છે અને ઈશ્વર વિશેના ખ્યાલેા

અસંખ્ય છે, અને બધાય પરસ્પર વિરુદ્ધ છે. ઈશ્વર વિશ્વનો સ્રષ્ટા છે, એમ કેટલાક કહે છે. બીજાઓએ આનો વિરોધ કર્યો છે. કેટલાક લોકોના મતે, ઇશ્વર માણસનાં પાપો દૂર કરે છે અને માણસને ઉચ્ચ દિવ્ય ભૂમિકા પર લઇ જાય છે. એથી વિરુદ્ધ મત પણ ઘણાનો છે. માનવ જાતમાં ધાર્મિક મતભેદો એટલા બધા તો ઉગ્ર છે કે તેને લઇને ખૂનખાર લડાઇઓ લડાઇ છે. દાખલા તરીકે અત્યારે પણ કોઇ બે માણસ વચ્ચે મતભેદનું કારણ ધર્મ બને છે. આવી બાબતોમાં અનેકાંતે બતાવેલો માર્ગ જ યોગ્ય છે. એકમતે ઇશ્વર સૃષ્ટિ બનાવે છે, જ્યારે બીજા મતે ઇશ્વર સ્રષ્ટા ન હોઇ શકે; કારણ કે એનાથી તો ઇશ્વર સાંત (Finite) બની જાય છે. વળી બીજો વિરોધ, ઉદ્ધારક ઇશ્વરની કલ્પના અને અનુધ્ધારક ઇશ્વરની વિચારસરણિ વચ્ચે છે. આ બન્ને વચ્ચેના વિરોધનું સમાધાન એક એવી ઈશ્વર–કલ્પનામાં છે કે જે બન્નેને કબૂલ હોય. પ્રત્યેક પક્ષ એટલું તો કબૂલ કરે છે કે જ્યારે ઇશ્વર–સાક્ષાત્કાર થાય છે, ત્યારે માનવને એક ઉચ્ચપદ–' આનંદપદ ' પ્રાપ્ત થાય છે. આ આનંદપદ દરેક માણસ પ્રાપ્ત કરી શકે છે, જો તે સ્વભાવસિદ્ધ હોય તો. ખ્રીસ્તી, યાહુદી અને મુસલમાન ધર્મોનો ' માનવ–અધપતન વાદ, (Doctrine of fall) તેમજ આપણો કર્મ–નિયમ (જે એમ કહે છે કે દુઃખ એ દુષ્કર્મનું ફળ છે) આ બધાં એમ માને છે કે માનવ મૂળ સ્વભાવે તો આનંદમય છે. માનવનો આત્મા એ જ ઇશ્વર છે, એમ જો આપણે માનીએ તો ઇશ્વર પરત્વે જેટલા વાદો છે-અને તેમાં મતભેદ છે, તે બધાનુ સમાધાન થઇ જાય. ' માનવ–જીવાત્મા 'ના અર્થમાં ઈશ્વરને ઘટાવીએ, તો અમુક અંશે તે સ્રષ્ટા છે, કારણ કે પોતાનાં ભાવીનો તે નિર્માતા છે, પરંતુ મૂળથી જ

શુદ્ધ ' માનવ–જીવાત્મા 'ના અર્થમાં ઈશ્વરને ઘટાવીએ, તો તે સ્રષ્ટા નથી; કારણ કે શુદ્ધ આત્માને અને જગતને શું લાગે-વળગે? વળી માણસ પોતાની ચારિત્ર્યશુદ્ધિ વડે જ પોતાનો ઉદ્ધાર કરી શકે અને સ્વભાવથી એ આનંદમય છે આ હકીકત પૂરવાર કરે છે કે ઉધ્ધારક પ્રભુની કલ્પના બીન–જરૂરી છે. " માનવ–જીવાત્મા "ના અર્થમાં ઇશ્વર અમુક અંશે ઉધ્ધારક છે અને અમુક અંશે નથી, એમ કહેવું યથાર્થ છે. ઇશ્વર પરત્વે આવો ખ્યાલ જ ઈશ્વર વિષયક બીજા પરસ્પર ઝઘડતા વાદોનો અંત લાવી શકે. ધાર્મિક મંતવ્યોમાં રહેલા મત-ભેદોનું નિવારણ એ વિશ્વ–શાંતિ સ્થાપવામાં એક ખૂબ આવશ્યક તત્ત્વ છે. આમ આપણે કહી શકીએ કે, આજના મળગતા પ્રશ્નોનો એટલે કે ઝઝૂમતા વિશ્વ યુદ્ધને નિવારવાના પ્રશ્નનો સંપૂર્ણ ઉકેલ અનેકાંતવાદ જ લાવી શકે છે, માટે જગતને અનેકાંતવાદની બહુજ જરૂર છે.

'शुभं भूयात्सर्वजंतूनाम ।'



વિશેષ નામની સૂચિ